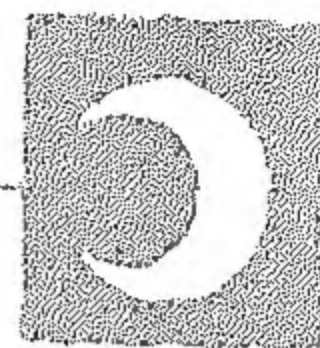


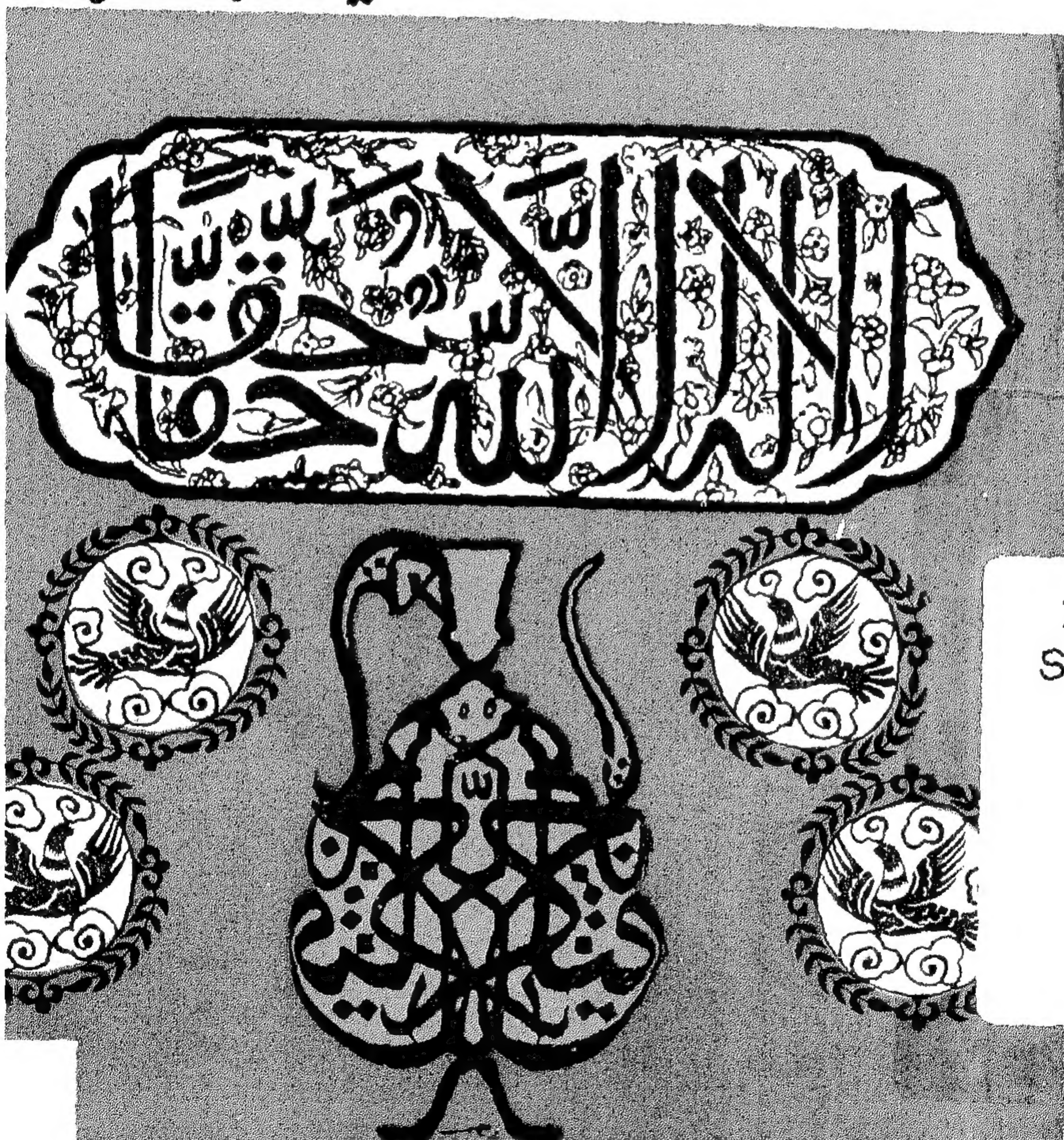
سلسلة كتاب المسلسل



سلسلة
ثقافية
تربوية

التصوف العربي

محمد ياسر شرف



كتاب الهلال

سلسلة شهرية تصدر من « دار الهلال »

رئيس مجلس الإدارة: **مكرم محمد أحمد**

رئيس التحرير: **كمال النجمي**

سكرتير التحرير: **عايد عياد**

مركز الإدارة

دار الهلال ١٦ محمد عز العرب

تليفون ٢٠٦١٠ (عشرة خطوط)

KITAB AL-HILAL

العدد ٣٨١ - ذو الحجة ١٤٠٢ - سبتمبر ١٩٨٢

No. 381 — September 1982

الاشتراكات

قيمة الاشتراك السنوي - ١٢ عدداً - في جمهورية مصر العربية ثلاثة جنيهات مصرية بالبريد العادي * وفي بلاد اتحادى البريد العربى والأفريقى وباكستان خمسة جنيهات مصرية أو ما يعادلها بالعملات الحرة بالبريد الجوى وفى سائر أنحاء العالم عشرة دولارات بالبريد العادى وعشرون دولاراً بالبريد الجوى والقيمة تسدد مقدماً لقسم الاشتراكات بدار الهلال فى ج * م * ع بحواله بريدية غير حكومية وفى الخارج بشيك مصرفى لأمم مؤسسه دار الهلال وتضاف رسوم البريد المسجل على الاسماء المذكورة

اهداءات ٢٠٠٢

أسرة المرحوم/شارل كرتيه

الاسكندرية

سكيتاب الهسلا



مسلسلة شهرية لنشر الثقافة بين الجميع

الفلاف بريشة الفنانة
تماضر محمد تركي

محمد ياسر تشریف

التصوف العربي

دار الهلال

مقدمة

تطالعنا آثار المؤلفين والباحثين فى الثقافة الانسانية
بجملة وفيرة من العقائد والافكار والاحكام ، التى يصح
أن ترد الى أكثر من مذهب أو فكرة فلسفية ناظمة .
وتحفل الكتب التى تتحدث عن الفكر وثقافته بلفيف من
الآراء ، بعضها منسجم متكامل ذو مساس مباشر
بمنظومة قيمية ، والآخر متداخل متماوج ، لأسباب
كثيرة ، قد يكون أهمها وأخطرها أثرا فى مسيرة
الحضارة ، هو أن المؤلف قد منح نفسه حرية الاستفادة
من كل ما وقعت عليه يده أو سمع به من معطيات
وخرات ، دون أن يخضع ذلك الى فكر نقدى هادف ،
أو رأى علمى تجريبي ، أو مناقشة منطقية تأخذ على
عاتقها تحقيق فكرة التناسق والتآلف .

وهذا ما جعل كثيرا من البحوث التى بين ايدينا تجمع
الفاها من الآراء ، وشتاتا من النظريات المتعاندة ، تعمد
الى تليفق بعضها الى بعض ، فتأتى ذات طابع تهجينى
لا يملك القدرة على تسويق وجوده . الامر الذى يفضى
الى حالة من عدم التميز والوضوح ، تؤدى - بدورها -
الى اضافة غامضة على المستوى الفكرى ، الذى يفترض

أن يتخذ له قاعدة قادرة على التحول من القوة الى الفعل ، فيكون قابلا للتحقيق العملى .

لقد عرضت علينا آثار المفكرين نماذج عديدة جدا من التجارب الفكرية ، التى دأبت للوصول الى اكتشاف طريقة فاعلة فى الوصول الى الافضل ، وذلك مقابل نماذج هائلة فشلت فى أن تكون أكثر من علامة تكرر الفشل فى الوصول الى « الافضل » أو « المثالى » الذى يحقق الرضى والطموح الانسانيين فى وقت معا .

ومهما يكن من أمر البحوث التى تناولت المعرفة بأنواعها ، فإن مما لا شك فيه أن فريقا غير قليل من المفكرين قد توجه الى البحث عن ذلك الحل فى اطار التجربة الفردية الشخصية ، عبر معطيات واقعية واعتقادية متباينة ، خلال العصور التاريخية المترامية . وكان من نتاج ذلك زمرة من الاتجاهات مختلفة ، يجمع فيما بينها بعض الاهداف المشتركة ، وتسجل تباينا ملحوظا فى المقدمات التى تعتمد عليها ، اضافة الى الاختلافات الجمة التى وصلت اليها .

وفكرة التفريق بين وسائل وأدوات تحصيل المعرفة وتصنيعها قديمة ، الى درجة تفرض على الباحث اعتبارهما جزءا جدليا صميما من البحث نفسه . لذلك ارى ان هذا البحث نفسه . وهو يتصدى للفكر الصوفى - انما يتخذ لـسـيرورته مدى لا يقف عند حد التعريف على الاختلافات وفرز الاشكالات بل يتعدى ذلك لمغامرة التصدى المذهبي ، يصدر أحكامه تجاه الاشخاص والتجارب ، ايمانا منى بأن هذا الشكل من الدراسة أصبح اجدى وأنفع فى

حياتنا المعاصرة ، التي وضعت بيدنا صنوفا من القدرات العلمية والعملية والنظرية ، وغدت تفترض وجود حلول حقيقية للمشاكل القائمة . هذا يعنى أن القضايا التي تشكل مدار هذه الدراسة ، قد تم اختيارها لأهميتها وفعاليتها بالدرجة الاولى ، ولم تكن الغاية الرئيسية منها الاطلاع على آراء المتقدمين والاسلاف وعقائدهم وأن كان ذلك قد تحقق بالقصد الثانى .

فقد كثرت الدراسات عن التصوف الاسلامى ، والمؤثرات التي دخلت الجو العام لهذا الفكر ، وتعددت صنوف طرق التناول والاضاءة والكشف . ولم يحظ الكشف عن التصوف قبل الاسلام بدراسات موسعة ، وكان أكثر الباحثين يعفون أنفسهم من هذه المهمة ، لأسباب عديدة ، أهمها الشعور بهامشية هذا الموضوع الذي يرتبط بوجود « الجاهلية » ضاربين عرض الحائط بفكرة الضرورة التطورية للتراث الانسانى ، يدفعهم لذلك قلة المعلومات المتوافرة عن هذا الموضوع ، الى جانب مشقة البحث بحسب طبيعته الضاربة فى أعماق الماضى .

واذا كنت أضع بين يدى الباحثين والقراء - على السواء - بحثا فى « بذور الفلسفة العربية » بمثابة مدخل لدراسات لابد أن تتضافر فى هذا الشأن ، فأننى أتمسك - منذ البداية - بالقناعة التي ترى أن نبش الماضى ليس أسلوبا يلبي الحاجة الى المعرفة ، وأن الامر يجب أن يتخذ صيغة إعادة التكوين والربط والصياغة ، بحيث نجرى تعديلات أسلوبية أساسية ، فى ذلك المخزون الهائل من التراث ، الذى وصل إلينا فى أثواب أرسطو وأفلاطون وأفلاطون ، ثم أردية الباحثين

التقليديين العرب ، الذين أصروا على أن الماضي يستخرج « جاهزا » من الكتب ، وأن كل عملية لتغييره هي قضية فيها نظر .

فالدفاع عن الجهود الابتكارية وحرية التكوين ، أساس هام لا ينفصل - بحال - عن الافق الذي يستلهمه هذا البحث . وإذا كان ذلك يشكل قراءة مقترحة ، فأنما يعتمد أول ما يعتمد على نضالية دراسية تتبنى الاستفادة من المبتكرات العصرية ، سواء في ذلك الطرق والادوات والوسائل والمنجزات . وبذا يبدو أن على الباحث العربي أن ينطلق من جملة واعية في إطار الدراسة المزمع انجامها ، قبل أن يشرع الافضاء بأي معلومة تقويمية موضوعها الماضي أو الحاضر أو المستقبل . فقد علمتنا حالات فشل التلقين المباشر والإيحاء ، أن الصيرورة تفرض التطور - بسبب التراكم الحضارى - وتستلزم التقدم اذا كنا نصر على تحقيق نتائج أكثر مناسبة وأجدى نفعا بمعناها العام .

وتبعاً لذلك أتصدى لقضية الصوفية ، ففي شكلها الأولى - الطفل ، لدى العرب قبل ظهور الاسلام ، حيث نمت تلك التجربة وربت وترعرعت وانتجت من الآثار الهامة ما يعبر عن عقليات فذة ، أطرفت كثيرا وجددت كثيرا ، فلفتت نظر الدارسين الأجانب والعرب على السواء وجعلت نفرا غير قليل من المستشرقين - خاصة - يقف جهوده العلمية الدائبة والطويلة ، لتقصي هذه الآراء والدراسات والمؤلفات ، ويستخرج الكامن فيها من إيماءات ومعطيات وآراء وأحكام ، يجعلها أساسا لتقويم الثقافتين المكونة والمكونة ، تجاه عصور تاريخية ، تعد

من أخطر المراحل التطورية بالنسبة للفكر العربى ثم
الاسلامى .

فظهر دعوة التوحيد الاسلامى لم يكن فى فراغ ،
والتصوف الاسلامى - كذلك - لم ينشأ عن العدم ،
بل ان مجرد عزل ما هو اسلامى عن ما هو قبل الاسلام
ليعد بمثابة خطوة خطيرة هادمة ، يقف وراءها دعوات
لا يمكن ببساطة ان تكون حسنة النية ، تجاه تراثنا
القديم او فكرنا الحديث . واذا كان كثير من الباحثين
العرب قد وقع فى شباك بحوث المستشرقين وغيرهم ،
التي اخذت على عاتقها قضية بث جذور الفكر العربى ،
واجتثاث كل ما يشير الى العروبة قبل الاسلام ، فانما
قد حدث ذلك - فى حالات كثيرة - بسبب الاعتماد على
دراسات المستشرقين لكثير من قضايا تراثنا بشكل
مقارن ، وظن اولئك ان ما بين ايديهم يمثل خلاصة
الحقيقة ، وليس خلاصة البحث ، فكان ذلك خطأ قاتلا .

لا شك ان العناية بالموروث الثقافى تستدعى تقدير
اصحابه ، مهما تكن الآراء التى تطلعنا عليها مؤلفاتهم
فجة او ساذجة او مخالفة لما هو واقعى - علمى . اذ اننا
نضع فى اعتبارنا اختلاف الظروف والمعطيات بين
عصرين ، عصر انقضى بمعلوماته المحدودة السطحية ،
وعصر يتكون بأفائه وتطلعاته الطامحة لايجاد تفسير لكل
شئ ، والتدخل لتطوير كل شئ . واذا تقابلنا - فى
بعض المواضع - قضايا واشكالات تصدر عليها احكاما
قاسية نسبيا ، فسبب ذلك ليس محاكمة الماضى بالدرجة
الاولى ، بل الارهاص بخطورة استمرار هذا الموقف فى
الحاضر والمستقبل ، لان خطأ الثقافة يدخل فى تركيب

الاجيال القادمة ، ويتفاعل مع المتاح من مكونات الشخصية الاجتماعية ؛ أكثر من أى شيء مفروض آخر .
والحاجة العلاجية الاصلاحية - فى هذا المضمار - لا يمكن تحقيقها ببساطة وسرعة ، اذ يحتاج ذلك لجهود مضنية وزمن قمين بالاقناع وبيان الصلاحية ، ولا يعتمد على طرح خيار البديل وحسب .

محمد ياسر شرف

مدخل

حظى التصوف بدراسات واهتمامات عدد كبير من المفكرين ، الى جانب فوزه بحظ وافر من بحوث المهتمين بالقضايا والتأليف الدينية والاخلاقية . وكان فى غضاء تلك الميادين التى رادها هذا النوع من السلوك البشرى ، ما جعل مادته ثرية خصبة ، زادت مع تناولها اتساعا وايحاء وقوة اشتداد . وأدى ذلك الى مذاهب شتى فى تمثل التجارب الصوفية ، وتقويم اتجاهات أصحابها ، بحيث غدت - فى هذا المنحى - رؤى وآراء متقاربة ومتباينة ومتناقضة فى بعض الحالات . كما كان ذلك سبب حيرة لبعض المهتمين بهذا الاتجاه الفكرى من تراث الانسانية ، أو دافعا على التخلي عن مواقف محددة سبق أن اتخذت ازاء تفسير بعض الظواهر والآراء الدينية .

ومهما يكن من أمر فان الدراسات المقارنة فى التصوف قد حرصت - الحرص كله - على المزاوجة بين المنهج التاريخى والمنهج الموضوعى ، فى تناول التجربة المعاشة ، لتؤكد على نحو صريح أن التصوف ظاهرة لصيقة بالمجتمع الانسانى ، وأنه تجربة بشرية

تتصف بطابع الوحدة ، من حيث الجوهر ، وان تبدت
فى معرض الاختلاف .

وقد عمد كثير من الباحثين (١) - ضمن هذا المنحى
- الى تناول الآثار الصوفية ، دون أى مواقف سابقة
جاهزة ، ودون أى اعلانات مذهبية ترمى لتحقيق
اغراض محددة ، بحيث يستطيع الباحث تمثل الجو
الذى يعيشه الصوفى ، ويتمكن من فهم وتفسير مكونات
تلك الاضمومة من السلوكيات البشرية ، التى تمضى فى
طريقها صعدا الى الاتساق التام مع ظواهر الحياة
الاخرى ، مهما اختلفت على المستوى الصورى أو
تخارجت أشكالها (٢) .

لكن هذا الاتجاه لم يمنع نفرا من المؤلفين عن الانجراف
فى تيار بعض المواقف المسبقة ، التى هى نتائج لعقائد
خاصة ، عمدوا لاستلهاام آفاقها العامة فى مؤلفاتهم .
فالدكتور محمد كمال جعفر - مثلا - يصرح فى بحثه
التراث الصوفى بقوله : « نحن نوافق تماما على رأى
القائل بأن الثقافة الحققة التى يمكن بناؤها بأمان ، هى
تلك الثقافة التى تبقى على القيم الاصلية الثابتة ، لان
هذه القيم - وان تكن غير مرئية - قيم أزلية ثابتة

(١) من هؤلاء : الباحث الانكليزى ا . ج . بروان ، وأظهر مؤلفاته فى
هذا الموضوع « عام بين الفارسيين A year among the persians
ومنهم ا . آربرى فى كتابه « التصوف ، عرض لصوفية الاسلام
An Account of the Mystics of Islam Sufism
وكذلك المستشرق نيكلسون فى كتاباته الكثيرة المعروفة .

(٢) نجد هذا رأى معززا فى مؤلفات « آندرهل » وخاصة فى كتابها
« Mysticism » كما أثبتت رأى نفسه « مرغريت شميث » فى
كتابها « An Introduction to the History of Mysticism »

لارتباطها بالخير والحق والجمال ، ولانتمائها من حيث مصدرها الى الله جل جلاله - حقيقة الحقائق . وغاية ما نريد الوصول اليه صراحة ضرورة اتخاذ موقف ديني روحي وعلمي من الحياة ، لنشرى وجودنا الانساني ، نستشعر للحياة نفسها معنى ومفهوما وذوقا (١) . . ان التصوف في جوهره الخالص ليس الا الروح الحية الضاربة في أعماق الدين « (٢) .

في حالة كهذه تبدو الدراسات المقارنة التي تتناول الفكر الصوفي ، واقعة - منذ البداية - تحت تأثير الرغبة في كشف أسباب ارتباط نتاج الصوفي بالقيم الازلية الثابتة ، وهو موقف يفرض علينا مسألة أساسية ، تتضمن الالتزام بتفريق حميمي بين ما هو نهائي وما هو مطلق ، وإقرار وجود رابطة قائمة بينهما في الوقت نفسه . وينطوي ذلك - كما هو واضح - على التفاضل عن الخسلاف في ما هية هذين النوعين من التعبير . نحن لا نناقش في أن المطلق يوجد في التصور كما النهائي ، ولكن صورة المطلق لا يمكن إلا أن تكون هي الا - صورة ، لأنها لو كانت كذلك لكانت محددة ، وهذا يخالف المطلق بالتعريف .

ان ما نريده لهذا البحث هو الكشف عن ما هو أكثر عمقا من سطح التجربة الصوفية ، وهذا يفرض تناول الآثار الصوفية بشيء من الحياد ، لان الموضوعية التي تتطلبها البحث جزء لا يتجزأ من منهج المعالجة نفسه . وعلى هذا النحو يمكن القول بأن « التصوف ليس وقفا

(١) محمد كمال جعفر : من التراث الصوفي ج ١ ص ٥

(٢) المرجع نفسه ص ١٢ وتالياتها .

على أولئك الدراويش الذين يعيشون عيش التسول ، ويتخذون شمائل الزهاد ، صادقين أو كاذبين ، انما التصوف نزعة روحية ، يحسها الاغنياء ، كما يحسها الفقراء ، ويدركها الفاجر ، كما يدركها العفيف (١) . مع ملاحظة ضرورة الإشارة الى تحفظنا تجاه القول : « التصوف نزعة روحية » ، نظرا لما فى لفظة «الروحانية» من غموض . فأنا مقتنع بأن هذه البحوث لا يمكن أن تتناول أكثر من المستوى النفسى ، وأن كل دعوى تتخطى هذا المطمع يمكن أن تثير الشبهة فى جدواها .

ولا يفوتنى التنويه بأن ما سيقابلنا من آثار الصوفيين التى وصلتنا مدونة ، يختلف من انسان الى آخر ، تبعاً لمجموعة من الاصول والمبادئ الاساسية ، اختطها كل صوفى لنفسه طريقته فى التأليف ، تفرده عن سواد أو تقربه اليه أو تجمعه به . لكن ذلك لا يحول دون تصنيف المؤلفات الصوفية ، التى كانت فى صورة من صورها مؤلفات أدبية ، فى ثلاث زمر رئيسية ، تنتظم الخط العام التأليفى لكل منها مجموعة من السمات البارزة ، بغض النظر عن القضايا الاعتقادية التى تتمحور حولها موضوعات البحث .

فنحن نقابل أدباء متصوفين انحصر نشاطهم الادبى الابداعى ، فى الاصول اللغوية والبيانىة والبلاغية والنحوية والصرفية ، التى يحاكم من خلالها نتاج الادباء عامة ، مع بعض العلوم والنكهات المميزة ذات الدلالات الصوفية ، مما يشير الى الاحوال والمقامات وغيرها . ولم نعن بهؤلاء ، لان تجربتهم الصوفية يطعن فيها

(١) زكى مبارك : التصوف الاسلامى فى الادب والاخلاق . ج ١ ص ٢٥

انتفاء سمة العمق التعبيري ، والانصراف الى الصنعة الشكلية ، وان حوى نتاجهم قدرات تعبيرية عالية ، وأصولا فنية واضحة ، وميولا الى تجويد الاثر فنيا واستبعاد ما هو غير فنى ، وتميز أصحاب هذه العقليات بالقدرات النقدية .

أما الزمرة الثانية فهم من انحصر نشاطهم التأليفى - الذى ركزنا اهتمامنا عليه - فى الحديث عن تجربة التصوف ، باستخدام أساليب مقبولة على المستوى الادبى ، مع تمثيل أو محاكاة بعض نماذج النتاج المرموق . وقد عيب على هؤلاء القوم وعدم امتلاكهم القدرة التعبيرية الكافية عن تجربتهم ، وقصور الشئكل الادبى الذى اصطنعوه لذلك ، واقتناعهم بأن الصلة بين اللغة والفكر ضعيفة أو سطحية . وقد مارسوا معايير للتقويم كشفت بعض أخطاء النظريات الموروثة ، أو المخالفة لمبادئهم الاعتقادية ، باعتماد أصول المنطق الصورى ، ثم تخلوا عنه بمجرد الشروع فى وضع نظرياتهم الخاصة .

ولم ينف وجود هاتين الزمرتين وجود فئة ، شغلوا أنفسهم بتعلم الفلسفة أو الموسيقى أو الرياضيات أو العلوم والطب وغيرها ، وكتبوا مؤلفاتهم بجدية من يساهم فى مناقشة مسألة هامة بحثها آخرون غيره ، تاركا روح البراعة الادبية ، آملا التوصل الى حقائق جديدة لم تكن قد اكتشفت بعد . وقد شكل هذا النوع من الصوفيين تيارا ركزنا عليه اهتمامنا ، لما سببه من تغير انعطافى هام فى مجرى التصوف ، ربط آثار أولئك المبدعين بحركة التطور العلمى والفلسفى ، التى كانت

تسود البلاد العربية فالاسلامية ، وأدى الى حرف مسار
المؤلفات الصوفية اللاحقة ، وعدل مطالبها وأغراضها ،
ونوع مقاصدها وأساليب حوارها وجدالها وبحثها .
ان الفكر الصوفي رافد من روافد الحضارة الاسلامية
الهامية ، ولا بد من وضع الاصابع على بعض خطوطه
الرئيسية ، كي نلم - على نحو واضح قدر الامكان -
بكثير من الحركات الاجتماعية والسياسية والقيمية ،
التي استهدفت الوجود الانساني ، على المستوى الفردي
والجماعي ، في تلك البلاد المترامية الأطراف التي نشط
فيها أعداد كبيرة من السالكين ، يدعون لممارسة تجربتهم
الدينية المثلى ، في اطار ذلك السعي المتجدد للوصول
الى الله - المطلق .

القسم الأول

التصوف ظاهرة إنسانية

شحن الانسان بالخوف منذ فجر الحياة الاجتماعية ، وتملكته دهشة ازاء مجاهيل الطبيعة ، تعاجل أقرانه بالوفاة ، فلم يصدق أن الموت حدث يصيب جميع الاحياء ، وعده من فعل الكائنات الخارقة للطبيعة . كما حار في تفسير الظواهر التي شغلت باله ، اضافة لعجبه من مظاهر تناسل الاحياء والتكاثر ، بمظاهرها العديدة وأشكالها المتباينة وظروفها المختلفة ونتائجها . وعمل هذا الوضع المعرفى للانسان على تحريض فكره البشرى للبحث ، يقابل الاشياء ببعضها ، ويربط أو يفصل ، ويباعد أو يرد ، فترتب بنتيجة هذه الجهود غموض أحاط بتجارب الخير والشر . « ثم ان الازمات التي لم يؤمن جانبها ، من : ولادة ومرض وموت وقحط ووباء ، والشك فى ثمره الصيد ، وتقلب الطقس وتغير الفصول ، كل أولئك شغل صفحة الخيال باللايقين » (١) .

فاندفع الانسان الى سلوكات تعبيرية ، واقامة شعائر وطقوس رمزية ، واستخدام قوى سحرية ، للتغلب على الطبيعة وظواهرها ، والخلاص من أسر سيطرتها ،

(١) جون ديوى : البحث عن البقية ص ٢٤

ولو عن طريق الاندماج فيها ، وعد نفسه جزءاً منها ، يتأثر بالنجوم والشمس والقمر ، ويقع - معها - في مجال فاعلية وانفعالية متوحدة ، غامضة ، على نحو ظاهر أو خفى ، يصدع لرغبات ما يحيط به تارة ، ويهب للتصرف به تارة أخرى ، ويجرى بينهما حوار يوحى فيه أحدهما للآخر بما يريد أو يطلب منه في بعض الحالات .

وقد غرر هذا الشعور بما هو لا مادي أو لا مشخص أو روحى ، أن أول المعتقدات الدينية قد تلقاها الناس عن الآلهة بشكل غيبى . . فنحن نجد في « ملحمة جلجامش » أن « أوتو نبشتم » قد تلقى « وحيًا يأمره ببناء سفينة تعصمه من خطر الطوفان ، أتاه من إيا ، اله الماء » (١) . ويخبرنا الانجيل أن الله أوحى بأمره : « لتفض الأرض زحافات وطيورا من كل نوع » ليبدأ وجود الخليقة في الطبيعة ، ويؤكد القرآن بأن جميع الرسل الذين أرسلوا للقيام بأعباء الهداية والكشف والتعليم وإقامة دولة الله في الأرض ، قد تلقوا « وحيًا » بلغ في بعض الحالات حد « التكليم » (٢) ، ثم به نقل معلومات أو أوامر من « الله » اللامادى اللامشخص ، إلى « الإنسان » المادى الشخص ، ونشأ عن ذلك بينهما علاقة ، بمعنى ما . وقد افترضت ، أو استدعت ، علاقة اللانهاى بالنهاى هذه وجود وسط - غالباً - هو عالم أجسام نورية ، ملائكة بأعداد غير محدودة أو

(١) أنظر : طه باقر : ملحمة جلجامش ص ١٢٣ وتاليتها

(٢) الطبرى : جامع البيان في تأويل آى القرآن . تفسير سورتي البقرة والشورى .

ثابتة ، مطلعة - نسبية وباختلاف مراتبها ووظائفها -
 على ما فى اللوح المحفوظ ، من صنوف العلم الالهى ،
 الذى لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات والارضيين . .
 ومقابل هذا « الوحي » الالهى ، وجدت ظاهرة
 « عروج » الانسان الى الله ، بالدعاء أو الفكر ، الروح
 أو بالجسد ، لطلب تحقيق أمر أو تحصيل معرفة أو
 مساعدة فى فعل أو الامتنال لسلوك معين . ولم يعدم
 المجتمع الانسانى البدائى وجود أشخاص اختصوا
 بممارسات ذات طبيعة معينة ، كان القصد الظاهرى
 منها : اجراء « الاتصال بما هو مفارق » بمحادثته أو
 اجتذاب اهتمامه أو نيل عنايته ، متخذين لذلك أساليب
 سلوكية كثيرة ، يمكن وضعها فى اطارين : « السحر »
 و « الطوطمية » كانا بمثابة تمهيد لظهور الدين ، بمعنى
 الاعتقاد بوجود اله عبادته (١) .

السحر والطوطم

فالسحر ، لفظة لا تحمل دلالة محددة بوجه عام ،
 لكنها تستخدم للدلالة على ممارسات معينة شاعت ،
 خاصة فى المجتمعات الانسانية البدائية ، وما تزال
 آثارها ومظاهرها المتفاوتة حتى الآن ، تقوم على عقائد
 بسيطة تؤثر فى الناس عن طريق الإبحاء ، وتدفعهم

(١) ذكر اللغويون العرب معانى مختلفة لكلمة « دين » تنحصر فى
 ثلاثة : أ - كلمة آرامية عبرية مستعارة معناها « الحساب » . ب - كلمة
 عربية خالصة معناها « عادة » أو « استعمال » تشترك مع كلمة « الحساب »
 فى أصلها . ج - كلمة فارسية مستقلة معناها « ديانة » . وكان ذلك
 سببا فى اختلاف مفسرى القرآن - أمثال : الرازى ، البيضاوى ، الطبرى -
 فى الآية الثالثة من الفاتحة : « مالك يوم الدين » . ويمكن أن يعرف
 الدين بأنه : وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم إياه الى الصلاح
 الحال والفلاح فى المال « التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ص ٥٠٣ »

الى القيام بأشكال من النشاط أو الفاعلية ، وتصنف سلوكاتهم فى اطار : ما هو مقبول أو ما هو مرفوض ، ما هو خير أو ما هو شر ، وغير ذلك من تسميات ، تتحد فى مدلولها الاساسى ، الذى يراد منه مدى انسجامها مع العقيدة السحرية . وقد رأى نفر من المفكرين غير قليل (١) : أن الطريقة المجدية لوضع « نظرية فى السحر » هى النظر اليه من ناحية الفن . لان أفعال السحر تشتمل دائما على جوانب أساسية - وليست عرضية - من الأفعال الفنية ، كالرقص والغناء والرسوم والتماثيل . فهو يشير الانفعال ، ثم يركز ويبلور ويوثق الانفعالات التى أحدثها ، بحيث تصبح أدوات فعالة فى الحياة العملية .

ويظهر الدور الإيجابى الذى يلعبه السحر فى الحياة الإنسانية ، من خلال مهمته التى تتجسد فى تنمية الروح المعنوية ، أو المحافظة عليها أو اتلافها . أما الوجه السلبى فيظهر فى اعتقاد من يمارسون الطقوس السحرية ، بأنهم قادرون على التأثير فى الطبيعة أو الأشياء الجامدة ، من حيث هم يملكون قوة غامضة للتأثير . ويمكن ادراك هذين الوجهين للسحر فى مواعظ المنابر ، وشعر التراتيل والادعية ، وموسيقى فرق الذكر والرقص الدينى ، وزخارف أماكن العبادة ، والطقوس التى تدخل فى أداء الشعائر وما فيها من حركات رمزية ، اذ تتركز مهمتها فى استحضار - مواصلة تكرار - انفعالات معينة ، تتأثر بانطلاقها أفعال الحياة اليومية . وقد رأى ماكدونالد أن « الكاهن والمجنون والشاعر والساحر

(١) انظر : جورج روبين كولنجورد : مبادئ الفن ص ٨٥ .

كانوا وثيقى الصلة ، بعضهم ببعض ، بحكم كونهم همزة الوصل بين عالم الروح وعالمنا هذا » (١) .

فقد كان قوام اثارة الانفعالات الفامضة ، موضوعات مختلفة متعددة الجوانب ، مشحونة بخيلة اسقاطية لا تنجو من فوضى الخيال المضطرب وأحلام اليقظة ، التى تتلاعب بتشكيل العالم ومحتوياته وعلاقاته النازمة ، بطريقة تخدم أغراض الساحر ، وتكرس لدى المؤمنين بقدرته مشاعر الخضوع لسيطرة ما هو غامض - مفارق ، له من القدرة ما يكفى للتحكم بمصائرهم ومستقبلهم ، مستفيدا من كون العقل الجماعى يتقبل - على نحو ايجابى - فكرة اندماج الانسان بالطبيعة وموجوداتها ، دون اثارة مشكلة كيفية هذه الوحدة ، بوصف ذلك بداية الطريق لامتلاك القدرة الفاعلة للتأثير فى كل شىء ، والشعور بالامن تجاه كل ما هو خارجى ، والنجاة من الخطر المتوقع الذى يلاحق الانسان عادة .

وقد ساعد الانسان على رفع مستوى هذا النوع من الشحن الانفعالى ، أو التأملات لم تكن تعتمد على الصلاحية أو المنفعة بالضرورة ، وأنه يمكن أن ينشأ فى المخيلة حتى مع الجهل بالميزات والصفات العملية لهذا النمط من الاعتقاد السحري ، بل قد يقوم على احتقار تلك المميزات ، وان كان لا ينفصل عنها . وقد استمر ذلك فى العقليات البشرية حتى تحت رعاية العقائد الدينية اللاحقة ، فى اليهودية والمسيحية والاسلام ، ولو بمثابة طريقة لتبسيط الوقائع الاجتماعية والظواهر

(١) د . ب . ماكدونالد : دائرة المعارف الاسلامية د سحر ، .

الطبيعية ، بما يسهل قبولها أو يحقق الرضى بها . أخرج مسلم أن عبد الله ابن عباس قال : « أخبرني رجل من أصحاب رسول الله من الانصار ، قال : بينما هم جلوس ليلة مع النبي ، اذ رمى بنجم فاستنار ، فقال لهم رسول الله : ما كنتم تقولون في الجاهلية اذا رمى بمثل هذا ؟ قالوا : الله ورسوله أعلم ، كنا نقول : ولد الليلة رجل عظيم ، ومات الليلة رجل عظيم . فقال رسول الله : فانها لا يرمى بها لموت أحد ولا لحياته ، ولكن ربنا اذا قضى أمرا سبحته حملة العرش . ثم سبحته اهل السماء الذين يلونهم ، ثم سبحته اهل السماء الذين يلونهم ، حتى بلغ التسبيح اهل السماء الدنيا ، ثم يقول الذين يلون حملة العرش لحملة العرش : ماذا قال ربكم ؟ فيجيئونهم ، فيستخبر اهل السموات بعضهم بعضا ، حتى يبلغ الخبر هذه السماء الدنيا ، فتخطف الجن السمع ، فيلقونه الى أوليائهم ، فما جاءوا به على وجهه ، فهو صحيح ولكنهم يفرقون فيه ويزيدون ، فترمى الشياطين بالنجوم » (١) .

فالاعتقاد بما وراء الطبيعة من الامور التي تعتمد على احكامنا وانفعالاتنا ، وتبدو لنا الانماط التي يمكن ان تحدد وضعية الانسان في الكون ، سلسلة لا نهائية ، تختلف وتتألف وتقترب وتتباعد ، وقد تتخذ مسحة منطقية واضحة ، أو صيغة غامضة صوفية تغلفها اعتقادات غيبية . لقد صور الدوق اليوناني الطبيعة . عندما حجب النصف الاسفل من جسم المرأة في تمثال « فينوس » ، وفضل ازالة الشعر عن وجه الرجل وجسده ، ليحافظ على لقاء الخطوط وقوتها ، وحتى تتمشى الطبيعة مع ملكاته الادراكية على نحو اكثر

(١) صحيح مسلم : أخرجه عن الازاعي وغيره . ورواه الزهري وآخرون

ارضاء . لكن من الخطأ أن نفترض أن الشكل الاكمل أو الاجمل هو الواقعي بالضرورة ، ولا يقل عن ذلك خطأ اعتبار ما هو واقعي نموذج الكمال أو الجمال ، وان كنا لا نعدم وجود تقاطعات قيمة في هذا الشأن ، رغم ما يبدو لنا من تحرك الانمط الطبيعية طبقا لقوانين آلية ، توجد بفض النظر عن استحساننا وقبولنا أو عدمهما ، واننا نحن الذين نتكيف مع الطبيعة وليس العكس .

هذا الدخول الانساني في الطبيعة ، يظهر أنها الاساس ، وان كان الانسان هو الهدف ، ويساعد على وجود علاقة بين طرفي ضدين : الطبيعة بقوانينها الآلية ، والانسان بارادته الحرة . وتستمر هذه الازدواجية في الوجود ، لكن مظاهر تبديها تختلف بمدى تمسك القطب الثاني - الانسان وحرصه على ممارسة هذه الفاعلية الحرة ، التي تعزز شعوره بالانفصال أو الاتصال مع الطبيعة . فالفعل القوي لمنطق العقل الانساني ، يجابه برد قوى يتمثل في نبذ العقل ، وينحو منحى تأمليا قائما على الرؤية القلبية والادراك الحدسي أو التصوفي . وسرعان ما نكتشف أن « التصوف يستفيد من مرحلته الحضارية ، فيستثمر التجربة الدينية على نحو منظم ، بحيث تتحول بسرعة الى تأملات لاهوتية » (١) .

لقد اعتقد « الباخيون » منذ القرن الثالث قبل الميلاد ، أن نصف الانسان الهى ونصف الآخر أرضى . ولجعله الهيا كله ، أقاموا طقوسا دينية تطهر النفوس

(١) جيب : دراسات في حضارة الاسلام ص ٢٧٥ .

وتجنب الدنس ، فالحياة الطاهرة تزيد الجزء السماوى
فى الانسان . ونتج عن تلك الطقوس ماسمى « بالتوحيد »
للدلالة على اتحاد الله مع العبد . يقول الكاهن الاورفى
فى مسرحية يوربيدس (٤٠٦ ق . م) المسماة « باخى » :

حيثما طوف زاجريوس (ديونيسوس)
فى منتصف الليل ، طوفت معه
لقد احتملت ضجيج صواقه
وأديت شعائر أعياده الحمراء الدامية
وأشعلت « الأم الكبرى » جذوتها على الجبل
لقد أطلق سراحى ، وسميت باسم باخوس
منخرطاً فى زمرة الكهان ، متزماً برداء أبيض
فظهرت نفسى من دنس ولادة الانسان وطينته التى
هو دفينها

ونحيت عن شفتى دائماً طعم اللحم كله ما دام لكائن حى
واستمرت عادات تعاطى الخمر ، بغية الوصول الى
حالة من الوجد والاتحاد بالله ، لتحصيل معرفة
صوفية لا يمكن اكتسابها بالوسائل المألوفة ، وتسربت
الى اللاهوت المسيحى (١) ، حيث « يجد الصوفى نفسه
غارقاً فى المعرفة بلا حدود ، ولكنه فيما عدا ذلك ، فان
شيئاً ما لا يمكن أن يعرف أو يتصور (٢) ، ولسان حال
الصوفى يقول : « كلما اتسعت الرؤية ضاقت
العبارة (٣) أو ينشد مع ابن الفارض :

ومتى غبت ظاهر عن عيائى
ألقه نحو باطنى القساكا

(١) برتراندرسل : تاريخ الفلسفة الغربية ج ١ ص ٤٥ وما بعدها .

(٢) The Ency. Brita. « Mystical »

(٣) النفرى : المواقف والمخاطبات ص ٥١ .

روحانى ، لا عهد لعامة البشر بمثله ، او أنهم حصلوا ذلك من شيوخ وأملاك ، ومعارف تهيأت لهم فى معارجهم القدسية .

وانطوى كل ما فى هذا المسعى من جهود ، على تناقض ضمنى غير قابل للتخطى ، يتمثل فى حرص السلوك الصوفى على الوصول لدرجة عبودية ، بحيث يكون كالجماد أو النظام الطبيعى ، منقادا لما هو الهى ، فى الوقت الذى يصل فيه أعلى درجة فى الكون ، من حيث التأمل والفهم والاطلاع على المفيبات ، وما يستتبع ذلك من شعور بالحرية المطلقة ، التى تحاكى مشاعر القدرة الالهية على الفعل والاحداث والتكوين والابداع ، وينتفى الشعور بالنقص والحاجة والافتقار الى ما هو خارج الذات أو الشخصية .

أما الطوطمية ، ذلك الشكل الدينى البسيط جدا ، الذى انتشر لدى الاستراليين والهنود المصريين والعرب واليهود واليونان وغيرهم ، فيمكن أن تفسر لنا النزعة الطبيعية والاحيائية ، وعبادة الاموات ، التى نصادفها فى التراث الحضارى لجميع تلك الامم . وقد وضع نظرية الطوطمية « ماك لينان » (١) ، ورأى فيها ما خلاصته :

١ - الطوطمية دور مرت به القبائل البدائية ، وهى ما تزال موجودة بين أكثر الشعوب اغراقا فى البداية والعزلة .

٢ - قوام الطوطمية اتخاذ القبيلة حيوانا أو نباتا ، كوكبا أو نجما ، أو شيئا آخر من الكائنات المحسوسة

(١) توفي عام ١٨٨١ م

أبا لها ، تعتقد أنها تنحدر سلسلة منه ، وتتسمى باسمه .

٣ - تعتقد القبيلة أن طوطمها يحميها ويدافع عنها ، أو هو - على الأقل - لا يؤذيها ، ولو كان الأذى في طبعه .

٤ - تقدس القبيلة طوطمها ، وتتقرب إليه ، وقد تتعبد له .

٥ - زواج جنسى الطوطم الواحد ممنوع ، لأنه مهلك للقبيلة . لذلك يتم الزواج بين أفراد قبائل مختلفة الطوطم . ومن يتزوج امرأة من قبيلته يعرض نفسه لعقوبات ، قد تصل إلى الموت .

٦ - الأبوة ليست مقياس القرابة في الطوطمية ، ومرجع النسب هو الأم .

٧ - الانتماء لا يكون للعائلة ، فالقرابة قرابة الطوطم ، وأبناءؤه أخوة وأخوات يسرى فيهم دم واحد .

فالطوطم - كما يستنبط من الحالات المدروسة - هو الشعار الجمعى وعلاقة التملك للجـمـاعـة التى يمثلها ، وهو أقدم الرموز الحية للسلطة الاجتماعية التى يخضع لها الأفراد كافة ، ويحترمونها باعتبارها قدرة من طبيعة عليا . وينطوى هذا المفهوم المختلط على جميع أشكال المثل العليا ، أخلاقية وجمالية ومعرفية ، ويحتل رسم الطوطم أو مثاله أمكنة مختارة ، من جميع أنواع الأشياء والأماكن التى يملكها الطوطميون : الألبسة وأسلحة الحرب والخيام والبيوت وقشور الشجر وأطراف الوديان وذرى الجبال ، ويرفع فوق القوارب

والقبور والالوية الصارخة الالوان ، وتصنع منه رقى وتمائم وقلادات تزين النحور والصدر والاجساد ، فتفقد صور وتمائيل الطموطم أكثر قدسية من الكائن الطوطمي نفسه .

لكن الواقعية في تشكيل الطموطم ، لا تنفصل عن الرمزية في تمثيله ، بحيث يعتبر المؤمنون بالطموطم أكثر الناس - ان لم يكونوا الوحيدين - قدرة على فهم الرمز الذي يجسده ، كما يتفاوت أتباع الطموطم الواحد في درجة ادراكهم ، وارتباطهم بذلك الرمز . وقد لوحظ بين أسماء القبائل العربية ، كثير من أسماء الحيوانات والنباتات والجماد والاجرام الفلكية ، ومصطلحات وردت في النسب ما ليس له أى علاقة بالجسم والدم . ووجد بين تلك التسميات والمصطلحات صلة وعلاقة وثيقتان ، مع البحوث التى أجريت على المجتمعات البدائية ، وأن لها ارتباطا وشبيها بالطوطمية .

فمن أسماء الحيوانات والنباتات والاشياء ، التى تسمت بها البطون والاحياء والعشائر العربية ، ولاحظها « روبرتسن سميث » المجموعة الآتية : بنو كلب ، بنو كليب ، النمر ، الذئب ، الفهد ، الضبع ، الدب ، الوبرة ، السيد ، السرحان ، بكر ، بنو بدن ، بنو أسد ، بنو يهئة ، بنو ثور ، بنو جحش ، بنو ضبة ، بنو جعل ، بنو جعدة ، بنو الارقم ، بنو دئل ، بنو يربوع ، قريش ، عنزة ، بنو حنش ، بنو غراب ، بنو فهد ، بنو عقاب ، بنو اوس ، بنو حنظلة ، بنو عقرى ، بنو غنسم ، بنو عفرس ، بنو كوكب ، بنو قنفذ ، بنو الثعلب ، بنو عجل ، بنو انعاق ، بنو

هوزن ، بنو فراد ، بنو جراد . . وغير ذلك (١) .

ومن أسماء الحيوانات التي تسمى الناس بها ذكر الجاحظ : غراب ، صرد ، فاخنة ، حمامة ، يمام ، يمامة ، عقاب ، قطامي ، حجل ، صقر ، صقير ، طاووس ، طويس ، حيقطان ، الفرانيق ، الفرنوق (٢) . كما سموا : عبد العزى ، عبدود ، عبد مناة ، عبد اللات ، عبد قسي ، ونحو ذلك ، فأضافوا العبودية لاحد الاصنام التي كان يتقربون اليها .

أبرز ما فى الديانة الطوطمية ، وما بقى فى ديانات أتت بعدها : شعائر التكفير عن الخطأ أو الذنب ، فهى أول أشكال المقاومة الانسانية التى رمت لاستخلاص الخير والشر الاخلاقيين ، أو الجميل والقبيح المعنويين . وشعائر « القربان » التى افترضت وجود قوة عليا تنتج الخير ، الذى يمكننا من الاتحاد بالمبدأ الاعلى . جعلت أتباع الاعتقاد أو القائمين بالشعيرة يشتركون فى العبادة ، وتقوى ارتباط هذا « السلوك - القربان » بأشكال شفوية وتعاطفية ، تتسم بالقدرة على التعبير عن الاستعداد « للتضحية » بما هو شخصى أو جماعى ، وما ينطوى عليه ذلك من مشاعر الاجلال والتقديس والمحبة وغيرهما . فقد حجت القبائل العربية - قبل الاسلام بزمان طويل - فى أوقات معينة ، نحو حجر مقدس ، كان واجب العابدين « أن يراعوا قواعد معينة ، تتصل باللباس ، وحلق الشعر . الخ ، وبعض المحرمات ،

(١) نقلها جرجى زيدان : تاريخ التمدن الاسلامى ج ٣ ص ٢٦٦ وانظر : ابن دريد : الاشتقاق ص ٩٠ و ١٨٧ . الاكليل : ج ١ ص ١٨٢ .
(٢) الجاحظ : الحيوان ج ١ ص ٥٣ وتالياتها .

على أن تشهى الطقوس كلها بطواف شعائرى حول البيت
الحرام ، وذبح حيوان أو أكثر على الحجر الأسود وتناول
غذاء دينى مشترك « (١) .

وقد حدا ذلك بالمستشرق « جيب » الى القول
بأن جمهرة الأعراب الوثنيين ، الذين قبلوا تعاليم القرآن ،
من غير أن يهجروا تماما العقائد القديمة ، اعتبروا دعوه
النبي محمد بمثابة اضافة « قدرة رقابة عليا » الى جملة
الاحيائية العربية ، قوامها شخصية اله قادر على
ما يشاء ، فعال لما يريد ، وأن التراث العربى ظل باقيا
مترسبا فيمادون هذا المنظم الاسمى . وانا لنجد خلف
طلاء اسلامى كثيف ، الى حد كبير وصغير ، استمرار
الايمان بالسحر وبقوة الجن الخارقة ، وهى فى أكثر
الاحيان قوة شريرة مأكرة ، ونجد الاعتقاد بالقرنية أو
بالروح الخفى الملازم لكل فرد ، وبسائر العقائد
المماثلة « (٢) . يضاف لذلك ما يلتقى بهذه الامور ،
من تراث الحضارات والشعوب الاخرى التى دخلت
الاسلام ، واحتفظت ببعض عقائدها الاحيائية
الطوطمية القديمة ، مما لم تدرك تعارضه ، على نحو
مباشر - مع العقائد الاسلامية فى دينها الجديد .

وتعتبر هذه الظاهرة أحد الاسباب الفاعلة ، التى
دفعت جمهرة من أولئك الذين يعارضون النزعة العقلية
للفقهاء والمتكلمين والفلاسفة ، الى تأليف جماعات - غير
معلنة أحيانا - غايتها ايقاظ التجربة الحدسية بالعنصر
الالهى فى الاشياء . وما يزال بعض مسلمى الهند حتى

(١) جيب : بنية الفكر الدينى فى الاسلام ص ٦٧ .

(٢) المصدر نفسه ص ٦٩

اليوم ، يؤمن بالآلهة « ساتفال » التى تحدد مصير الطفل فى الليلة السادسة من مولده . ويؤمن المزارعون بالآلهة « ماهاسوبا » التى تحرس الحقول ، ويقدمون لها قرابين الدجاج أو الماعز ، وقت الحصاد أو فى مطلع موسم الحرث . كما أن الام المسلمة فى قرى بنجاب الشرقية، من الطبقة الفقيرة ، تشعر بأنها جازفت مجازفة جنونية، وعرضت حياة ابنها للخطر ، ان لم تتقدم بقربان للآلهة « سيتالا » التى يخشاها الجدرى (١) .

لقد نشأت العلاقة بين الطوطم والمجتمع الذى يعبده ، بتأثير مجموعة عديدة من العوامل ، متفـسـاوتة فى الفموض ، تناولت أنشطة الحياة البشرية كلها ، وكانت علاقة ارتباط الناس بطموحهم تتخطى ما هو كلى الى ما هو جزئى ، حيث كان صوته أو رائحته أو بعض مستلزماته ، يشير مشاعر الولاء والتقدير تجاه القبيلة التى تدين به ، حتى وصلت بعض التجمعات الى اتخاذ طموطم ، هو جزء من حيوان ، كما فى استراليا وسواها، مع بقاء الصفة القدسية المضافة الى الخصائص الذاتية لهذا الشكل بالدرجة الاولى . « وبذا يمكن ايقاظ العاطفة بالجزء أو بالكل على السواء . وذاك مبدأ اجلال الرفات والرموز ، مثل العلم الحديث : فهذه الرفات أو الرموز قد تنقسم انقساماً لا محدوداً ، وهى تحتفظ بقيمتها كلها » (٢) .

(١) افادة توماس آرنولد . وقد نقل عنه جيب فى المصدر المذكور ص ٧٤ وما بعدها مجموعة من الحالات التى لاحظها أثناء اقامته فى الهند مدة من الزمن ، يدرس عقائد المسلمين .

(٢) شارل لالو : الفن والحياة الاجتماعية ص ٢٩٤ .

وان هذا الشكل من العبادة ، الذى ترك ترسبات بعيدة الجذور ، هو ما يفسر لنا وجود عدد هائل من الحيوانات المؤلهة ، ويوضح التراكيب التى تجمع التماثيل أو الصور الخليط من حيوان وانسان : امرأة بجسم أفعى ، رجل بجسم صقر ، شمس تتخذ شكل الوجوه ، أشخاص تتفرع من جذوعهم شجرة اللوتس ، وغير ذلك . مما دعا « التلمود » الى حظر تمثيل الحيوانات والناس ، وتكرر هذا الحظر فى « الفقه الاسلامى » لمحاربة « الوثنية » .

فنحن نجد فى اخبار فتح مكة « ان الرسول حينما دخل الكعبة ، رأى فيها صور الانبياء والملائكة ، فأمر بها فمحيت . ورأى فيها ستين وثلاث مائة صنم مرصعة بالرصاص ، وهبل أعظمها ، وهو وجاه الكعبة على بابها ، واساف ونائلة حيث ينحرون ويلبحون ، فأمر بها فكسرت » (١) . وقد قيل ان تلك الصور هى صور الرسل والانبياء ، وبينها صورة ابراهيم وفى يده الازام يستقسم بها ، فترك عمر بن الخطاب هذه الصورة ، حتى محاهها الرسول محمد (٢) ، الا صورة عيسى بن مريم وأمه ، اذ أمر الرسول بإبقائها ، فبقيت الى أيام عبد الله ابن الزبير ، فلما تهدم البيت تهدمت الصورة معه (٣) .

وقد ذكر أن « هبل » تمثال انسان منحوت من حجر أحمر وردى ، استورده أحد سادة مكة - عمر بن لحي

(١) ابن الاثير : البداية والنهاية ج ٢ ص ١٠٥ .

(٢) امتاع الاسماع ج ١ ص ٢٨٣

(٣) على الحلبي : السيرة الحلبية ج ٣ ص ٨٧ . سيرة ابن هشام

ج ٢ ص ٢٧٥ . النويرى : نهاية الارب ج ١٧ ص ٣١٣ .

أو غيره - من الشام أو بلاد اليونان ، لما رأى فيه من حسن الصنعة ودقة النحت ، فوضعه فى موضعه (١) .
و « اللات » تمثال منقوش من صخرة بيضاء (٢) ، وكان « ود » تمثال رجل عظيم ، ذبر عليه حلتان ، متزر بحلة ، مرتد بأخرى ، عليه سيف تقلده ، وقد تنكب قوسا ، وبين يديه حربة فيها لواء ، ووفضة فيها نبل (٣) .
و «سواع » تمثال امرأة ، أما « نسر » فتمثال للطائر المعروف بهذا الاسم . وصورة الاله « مناف » على هيئة رجل لا لحية له ، ينحدر على عارضيه شعر رأسه الصناعى ، المرموز به الى الآلهة الشمس ، وحول جفنيه وحدقتيه خطان ناعمان ، ويزين جيده قلادة ، وعلى صدره طيات ردائه ، ويرى طرف طيلسانه الالهى الذى ينعطف من كتفه الايسر ، فيصل الى الكتف الايمن ويعقد به (٤) .

وهناك « تماثيل كان يتعبد لها الناس فى بيوتهم أو يحملونها معهم فى أسفارهم ، أو يحملونها معهم حيث ذهبوا تبركا بها . فقد كانت كثيرة ، لا يخلو منها — انسان ، وكانوا يتقربون بها الى الاصنام الكبيرة . وقد عثر المنقبون على عدد كبير منها ، وهى متفاوتة فى الحجم وفى الروعة ودقة الصنع والاتقان » (٥)

-
- (١) الكلبي : الاصنام ص ٢٧ وتاليتها . الازرقى : أخبار مكة ج ٦٨ .
(٢) تفسير أبى السعود ج ٥ ص ١١٢ .
(٣) الكلبي والاصنام ص ٥٦ .
(٤) مجلة المشرق : السنة الرابعة والعشرون . العدد ٣ آذار ١٩٣٣ ص ١٩٨ وتاليتها .
(٥) جواد على : الفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام ج ٦ ص ٧٦ .

وحطمت ودمرت قصور عظيمة للعبادة في اليمن ، بقيت بعضها قائمة الى الاسلام ، مثل قصر « غمدان » في صنعاء ، الذي أسهب الاخباريون في وصف ارتفاعه وضخامته ، اذ هدم بأمر « الخليفة عثمان » فزال معالاه (١) . ومثل ذلك المعابد الضخمة وقصور الاسر الحاكمة ، كقصر « شمر » بذي ريدان ، وابنية اخرى قوضت لاسباب مختلفة ، كقصر « الحيرة » وقصر « يهر - ذي يهر » في بيت حنبص ، الذي أمر باحرقه « ابن ابي الملاحف » القرمطي سنة ٢٩٥ هـ ، فبقيت أخشابه تحترق اربعة أشهر ، على ما روى بعض الاخباريين (٢) .

وقد عثر في بعض قبور الجاهلين على أساور من ذهب ، وخواتم وتمائيل وجرار ، وسيوف وخنجر وسكاكين : وضعت مع الاموات في قبورهم ، اذ نبشت هذه القبور لاستخراج ما فيها من أشياء نفيسة ، حتى ذكر أن من ثراء كثيرين - أمثال عبد الله بن جدعان - كان من المقابر القديمة التي كانت في مكة (٣) . وقد انصهر نتاج هذا الفن القديم ومطالبه مع جميع الوظائف الاجتماعية ، ومنها الدين ، ثم استقل تطور كل منها مستقلا عن الآخر . وهذا ما يفسر عدم انصاف الباحثين الجماليين المتصوفة بالصيغة الدينية العميقة ، وهو السبب الذي يجعل المؤمنين يرتابون بالنشوة الجمالية التي يدعيها أولئك .

(١) الزبيدي : تاج العروس . مادة غمد . ج ٢ ص ٤٤٦ .
(٢) أنظر : البلاذري : فتوح البلدان ص ٢٨٤ . السيوطي : الاكليل ج ١ ص ١٢ .
(٣) الروض الاتف ج ٢ ص ٩٢ وتاليتها .

لهذا - أيضا - انعدمت الموازنة بين « فن ما قبل التاريخ » و « فن الاطفال » أو « فن الشعوب البدائية المعاصرة » . فقد كان الاول تقليدا - يكاد يكون فجأ - للطبيعة ، أو محاكاة لها ، أما تصاوير الاطفال والانتاج الفنى للشعوب البدائية المعاصرة ، فتتسم بنزعة عقلية ، لا حسية ، تكشف عن ما يعرفه الطفل والانسان البدائي ، لا عن ما يراه بالفعل . وهى - بالتالى - تقدم صورة للموضوع تتسم بالتركيب النظرى ، لا بالطابع العضوى البصرى .

صوفية الثقافات النتاج

أما الارضية التى وقف عليها أصحاب التجارب الصوفية الاسلامية ، فتحتاج عملية النعـرف الى خصائصها الى استعادة بعض المعلومات المتصلة بالثقافات التى تبادلت التأثير والتأثر مع الفكر العربى والاسلامى ، الذى نحن بصدد الاطلاع على أحد وجوهه الكثيرة . فقد ميز - فى كثير من الحالات - بين نوعين من الفكر الانسانى فى تقديم الحضارات القديمة . النوع الاول ما سمي بالفكر الشرقى ، ويضم الثقافات المصرية والسورية والبابلية والاشورية والفارسية والهندية . أما النوع الثانى فدعى بالفكر الغربى ، ويتمثل بالثقافة اليونانية والثقافات الغربية عامة .

وقد لوحظ فى ثنايا دراسات الحضارات الشرقية ، احتواؤها على « نظرة الى الوجود على أنه واحد » ، وأن الانسان مظهر من مظاهر الكون أو العالم ، الذى هو مظهر الهى أيضا . وقد اعتبرت هذه النمطية من التفكير طريق المعرفة هو الحدس الباطنى ، والفيض الصادر عن الروح الكلية - الله . وفرعت عن ذلك مجموعة من

القضايا ، التى اعتبرتها بمثابة حقائق أولية لا يتطرق
الشك اليها ، باعتبارها تستمد وضوحها وحقيقتها من
الوجود المطلق أو الالهى ذاته . أما دراسات الفكر الغربى
فقد أظهرت - فى أغلب الحالات - ميلا الى التفريق
بين العقل والنقل فى المعرفة ، يلح على سيادة العقل .
ومن المفيد أن نعرض لبعض تلك الثقافات ، فيما يمضى
موضوعنا ، بشكل سريع .

بدأ المصريون بناء حضارتهم منذ الالف الخامس قبل
الميلاد ، فوجدوا أساسا للتوقيت وقياس مساحات
الأراضى ، ونشرت « طيبة » أضواء الحضارة المصرية فى
آسيا كلها ، خلال الالف الثانى قبل الميلاد ، فهم أقدم
ينابيع الحضارة الانسانية .

والمصريون - على المستوى الدينى - أول من نظم
الآلهة وحدد علاقاتها بالبشر ، وأول من تنقل المصادر
إيمانهم بالحياة الآخرة ، واثباتهم قضية الثواب والعقاب
بعد الموت ، وربطهما بطهارة السلوك وأخلاقيته ، وليس
بالطقوس والرواسم الشكلية فحسب . وكان من نتائج
ذلك اعتقادهم بأن النفس خالدة ، وهى - بالتالى -
مغايرة للجسد ، وهذا هو مصدر عقيدتهم الثنائية التى
ترجع الكون الى جوهرين : روحانى ومادى .

وقد تفاعلت هذه الثقافة وأثرت ، بعد زوال الحضارة
المصرية ، وتفاعلت مع الشعوب والأمم التى حكمت البلاد
المصرية ، بدءا من الآشوريين فالفرس فال يونانيين
فالعرب ، ممتزجة بنتائج أفريقيا وأوربا وآسيا العقلية
ومفرزات عقائدها .

وكذلك كانت ثقافة بلاد ما بين النهرين - التى بدأت

فى العصر الحجرى - بؤرة اشعاع ، امتد تأثيرها الى العالمين الغربيين ، اليونان والرومانى . فالحضارة السومرية أهم أركان الحضارات الاسيوية ، والحضارة التى ازدهرت على ضفتى نهر الهندوس ، قبل اعمار الهنود تلك المناطق ، كانت مزيجاً من منجزات سومرية ودرافينية .

وقد استطاع الاموريون - وهم شعب سامى الاصل ، اشتهر بالتنقل والترحال - أن يغلبوا السومريين فى بلاد ما بين النهرين ، ويقيموا دولتهم ، فظهر فيهم حمورابى (٢١٢٣ - ٢٠٨١ ق . م) الذى يعتبر امل أول سلالة بابلية .. وأهم آثار ثقافة بلاد ما بين النهرين فى الفكر العالمى : موضوعتا الزمان والقدر .

فقد كانت معرفتهم عن النظام الكونى ، والمعتمدة على رصد النجوم وحركة الافلاك ، أساساً لعبادة الشمس ، التى أصبحت بذرة الديانات الفلسفية الشمسية المنتشرة فى سوريا ، وتغلغلت فى الفكرين اليونانيين والهنود . كما اعتقد البابليون بالقدر المسيطر على نظام الكون والمصير الانسانى ، باعتباره ناموساً إلهياً يحدد تطور ومصير كل موجود (١) .

أما الفرس الذين غزوا غرب آسيا حتى شواطئ البحر الابيض المتوسط ، ووصلوا مصر ، فقد تركوا آثاراً فى الحضارة الغربية ، كما فى الحضارة العربية - ولا سيما الاسلامية . وأهم المذاهب الفكرية التى أفرزتها

(١) من المفيد - فى هذا الموضع - أن نقابله بمفهوم « الامر الالهى » فى معتقدات وتعاليم « الاسماعيلية » فى الفرق الاسلامية ، اذ نلاحظ أنه ينحدر مباشرة عن تلك العقيدة البابلية ، واختلافه عنها واختلاف الصبغة الاسلامية التى كسى بها .

الثقافة الفارسية ، عبادة النار وبعض القوى المجردة ،
والديانة « المزدكية » التي تدعو الى عبادة اله حكيم عاقل
يهيمن على جميع الآلهة ، بما فى ذلك توحيد اله القوة
« آهورا » بالعقل فى اله واحد هو « أرمزد » ، حيث
تبنى المجوس ذلك الاله ، بعد احتلال الفرس ايران ،
واقاموا معه الها يمثل الشر الموجود فى العالم ، فكان
ذلك فجر العقيدة « الثنوية أو الثنائية » فى تلك
الثقافة .

وتابعت ذلك « الزرادشتية » فى القرن السابع قبل
الميلاد ، فنادت بالاصلاح والطهارة الاخلاقيين وتخليص
العالم من الشرور واستئصالها ، بما يحقق سعادة تنتظم
الوجود الواحد كله . ثم اتت « الزرفانية » المستمدة من
المعتقدات الكلدانية ، فاعتبرت « الزمان المطلق »
قد ولد توأمين : « أرمزد » و « أهرمان » ، هما مبدأ
الخير ومبدأ الشر على التوالى ، قوتان متعادلتان
متكاملتان ، مما يعنى أن الازدواجية فى الوجود صحيحة
وضرورية (١) .

ومن العقيدة الايرانية القديمة « الافشتا » تطورت
فكرة « المخلص او المهدي » الذى سيعود ليملأ العالم
عدلا بعد أن ملأ جورا وشرورا ، فيخلص البشر .
وظهرت مع الايراني الاصل الرجل البابلى « مانى »
سنة (٢١٥ م) مجموعة من الافكار الدينية ، تحولت
الى ديانة منظمة تدعو الى « التطهير » والخصلاص من

(١) أخذت بعض الفرق الاسلامية عن الزرفانية « فكرة الرجعة » التي
تتمثل بعوالم متعاقبة يخرج أحدهما من أتقاض الآخر .

الشرور . وقد ذهب ماني الى انه « البارقليط » الذي وعد بمقدمه المسيح ، فهو المسيح الثاني جاء للعالم بديانة « الخلاص » .

وقد رأى ما فى الخير والشر فى كل شىء ، حتى فى العناصر الطبيعية ، تصدر الخيرات عن الله ، بينما تصدر الشرور عن مبدأ ازلئ آخر ، والتطهير لا يتم الا بطريق « المعرفة » بالمعنى الذى سنراه عند الصوفيين . ومذهب ماني يتضمن خليطا من الافكار ، فيه حدس الافلاطونية الحديثة ، والنار العاقلة عند الرواقيين ، ومعتقدات الصينيين فى السماء والضوء النفسى ، وعقائد « المفتسلة » تلك الفرقة المسيحية التى دعت الى التطهير بالعماد واعتبرت المسيح نور العالم ، وغير ذلك من معتقدات وأديان أريد بها توحيد الانسانية .

فاذا انتقلنا الى العقائد الهندية التى ظهرت فى القرنين السادس والخامس قبل الميلاد ، ألفينا « التناسخ » الذى يقضى بانتقال الارواح من جسد الى آخر ، ويجعل عودتها مرتبطة بطبيعة أعمالها ، لذلك لابد من تخليصها من الشرور كيما تكون حيواتها القادمة راقية .

وقد جسد هذه الفكرة الاعتقاد السائد بأن الحياة ممنة اليمة ، لابد من الانتصار فيها ، حتى نصل الى التلاشى فى النفس الكلية للعالم ، ونحظى بالراحة ، فكانت أصدق تعبير عن ذلك النوع من الاعتقاد الضمنى بصيرورة حيوية لا يمكن مقاومتها . وقد رأت « اليوغا » أن الطريقة المثلى للتخلص من الخوف والقلق المتمثلين فى الحياة القادمة ، هى السيطرة الكاملة على النفس والروح ، بحيث يحس الانسان أنه سيد نفسه وسيد

العالم . ورأت « الجاينية » أن « الظفر » يأتي بالتقشف والتأمل ، اللذين يجعلان الانسان سيد ذاته وخالق أعماله . وذهبت « البوذية » الى انكار وجود النفس كجوهر ، واعتبرتها - مثل الجسد - تنحل الى عناصر ترجع لظواهرات ذاتية .

ولابد من الاشارة الى أن أشهر مدارس التصوف الهندي - ذى المدارس العديدة - هي المدرسة « اليوغية » ، التى كان مریدوها يرمون لجعل النفس تتصل بمبدئها الروحانى ، ويرون الحياة - من الآلهة الى أدنى الموجودات - ذات وحدة جوهرية ، أى أن الوجود واحد ، و « كل هذا هو برهان .. انه فى داخل قلبى ، أصغر من بذرة أصغر البزور . وهو أيضا أنا فى داخل قلبى ، أكبر من الارض وأكبر من جميع السموات وأكبر من جميع العوالم » (١) .

وقد ذهب المتصوفة الهنود الى أن التصوف لا يقوم الا بتلك المعرفة ، ودون تلك المعرفة وتحصيل الاتحاد مع المبدأ الاول تقع حجب المادة الكثيفة . لذا لابد من التفرغ للعمل ، قصد الوصول الى تلك المرتبة . وفى ذلك مقامات أهمها : تطهير الجسم بالاغتسال ، والعقل بالمعرفة . التقشف والابتعاد عن جميع أسباب الرفاهية . التسليم المطلق بمشيئة الله المحبة . والحلم . الندم . تلاوة الاذكار المعروفة . رياضة الجسم بما يساعد على سير النار الروحية فى الجسد .

فاذا اكتفينا بهذا القدر من الاطلاع على تيارات الفكر الشرقى الكبرى ، كان من الضرورى التعرض لبعض

(١) أنظر : الموسوعة الفلسفية المختصرة .

الآثار الهامة التي لا يمكن تجاهلها في ما يطلق عليه « الحضارة اليونانية » ، اذ امتاح من ثقافتها مفكروا واعلام العرب ، ولا سيما بعد الاسلام وانتشار المؤلفات المترجمة عن اليونانية ، في الطبيعة والفلسفة والرياضيات والعلوم وغيرها .

ابرز مدارس الصوفية اليونانية « الفيثاغورية » التي نحت منحى الاعتقاد من ربة المادة . وقد رأى « كورنفورد » ان « المذاهب الفلسفية التي اوحى بها فيثاغورس تميل الى البحث في العالم الآخر ، اذ تجعل القيمة - كل القيمة - للوحدة الالهية التي لا تبصرها العيون ، وتنعت العالم المحسوس بالفساد والزيف ، لانه سطح عكر تنكسر عليه الاشعة العلوية ، وتضيع في ضبابه وظلماته الانوار السماوية » (١) .

وقد ذهب « فيثاغورس » الى الاعتقاد بخلود الروح ووحدة الكائنات ، ورأى ان الروح تنتقل من كائن الى آخر ، وكل كائن يظهر ويتلاشى ثم يعود الى الظهور في دورة مدتها ثلاثة آلاف سنة . كما اعتبر الحدس - معناه الاشرافى - اشرف منزلة من الحس والادراك ، والنفس جوهرًا مغايرًا للجسد ، تنتقل من جسد الى آخر ، حيث يتم تطهيرها بالتحصيل العلمى والمعرفة (٢) . ونزع « افلاطون » منزعا صوفيا في فلسفته ، مهتمدا آثار فيثاغورس خاصة ، حيث اعتبر النفس تهبط الى الجسد الذى يمثل سجنا لها ، واعتبر الانسان

(١) كورنفورد : من الدين الى الفلسفة . نقله الفاخورى والجر : تاريخ الفلسفة العربية . ص ٣٠ .
(٢) أنظر : يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية . « الفيثاغورية » .

مركبا من عنصرين مختلفين ، يسعى الاول للمعرفة ،
ويمنع الآخر ادراكها - لانه مركز الالهواء والشهوات
والمخاوف والالوهام . لذا لابد ان تمزق النفس حجب
الجسد وتتخلص من عبوديته ، كيما يتسنى لها ادراك
المعرفة ، لان « الروح بذاتها هي التي يجب ان تشهد
الاشياء في ذواتها .. فاذا تخلصنا من صفاقة الجسد
استطعنا الاتصال بما هو نقي ، وادركنا نور الحقيقة
الصافي ، الذي لا يقترب منه العسكر ، والتطهير من
العكر يتم بعزل الروح عن الجسد » (١) .

ومن المفيد ان نورد أحد نصوص افلاطون الذي تحدث
فيه عن تعلق التأمل بالجمال المطلق او المثل الاعلى ، اذ
يكاد ما نراه لدى متصوفة المسلمين ان يكون محاكاة له .
فقد ذهب المفكر اليوناني الى ان عشق الجمال هو اشبه
بالجنون ، ومنه انواع كثيرة تختلف بمدى عشق المثل
الاعلى او الخير او الجمال المطلق ، ومدى التفرغ لمحاكاته
وادراكه الاتصال به . يقول : « كلما شاهد الانسان
جمالا أرضيا تذكر الجمال الحقيقي ، وشعر ان له جناحين
يحملانه اليه . ولكن جناحيه يعجزان عن حمله ، فيبقى
معلقا في الهواء كالطائر ، وينسى كل ما يعيش تحته ،
فيعتقد الناس انه أصيب بالجنون . لكنى اقول لك :
ان هذا هو أجمل أنواع الانطلاق ، وهو ينبوع سعادة
عظمى لمن كان فيه . والذي مس على هذا الشكل واحب
الجمال . الى هذه الدرجة من درجات الجنون ، هو
العاشق بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة . كل نفس بشرية
شاهدت الحقيقة هناك ، ومشاهدة الحقيقة من

(١) انظر : الموسوعة الفلسفية المختصرة .

مقتضيات طبيعتها ، ولولا هذه المشاهدة لما استطاعت أن تأتي الى الجسد وتحركه . لكن ما تحصل عليه كل نفس هو أن تتذكر هنا ما شاهدته هناك . ما أقل عدد الانفس التي تحتفظ بالذكرى ، وهى حين ترى فى حياتها الارضية صورة الجمال الازلى يعروها الذعر وتخرج عن امتلاك ذاتها ، وتعود كأنها لا تدري ما حل بها . والعدالة والعفة وجميع الفضائل الاخرى التي تعلق النفس عليها نتائج هامة لا تتمثل فى صورها الارضية الا عكرة غامضة ، أما هناك فالحقيقة صافية لا يشوبها دنس ، كنا نتمتع بها ونحن من الجماعة المباركة ، رفاق « زفس » والآلهة الآخرين ، ونعيش أمام أعيننا رؤى سعيدة آلهية ، ونشترك فى أسرار هى أسرار الطوباويين ، نحتفل بها من نقاء تام بمؤمن عن الشرور ، وعليننا من تلك الرؤى النقية قداسة ورواء ، ونحن أبرياء هادئون السرب سعداء ، لا ثقلنا وطأة الجسد الذى حبسنا فيه كما تحبس المحارة فى صدفتها .. انى لنا أن نشاهد العقل بعين الجسد ؟! ولو ظهر لنا العقل ساطع النور لاستهوانا حبه ، وفعل فينا فعل النار المتأججة ، فالجمال وحده يرى ويحب » (١) .

وثالث الشخصيات الفذة التى طبعت التصوف الاسلامى ، بما لا يمكن تجاهله من تأثيرات : « أفلاطين » المصرى (٢٠٣ م) الذى فر الى روما منذ (٢٤٤ م) فعاش حياة زهد وتقشف يحيط به المريدون . وقد رأى أن « النفس البشرية عرضة للشر والالام فى الجسد ،

(١) مقتطف من : تاريخ الفلسفة العربية . ص ٤٩ وتاليتها .

وتعيش في الشقاء والخوف والشسوق والشرور ،
فالجسد بمثابة سجن ولحد ، والعالم بمثابة كهف
ومغارة . . والنفس في طبيعتها نقية طاهرة ، واتصالها
بالمادة يفقدها نقاوتها ، دون أن يدخل تغييرا في
جوهرها » .

وقد وضع افلوطين في قمة الوجود « الواحد ،
وعنه يفيض العقل ، وعن العقل تفيض النفس ، وكل
مرتبة من هذه المراتب تحتوى جميع الكائنات التي
ستتميز في المكان . فالواحد يحوى كل شيء من غير
تميز ، والعقل يحوى جميع الكائنات ، الا أنها في
متمايزة متكاملة ، بحيث يحتوى كل كائن منها بالقوة
على جميع الكائنات الاخرى . أما في النفس ، فان
هذه الكائنات تتميز حتى اذا وصلت الى العالم
المحسوس انفصلت وانتشرت » .

وصدرت الكائنات عن الواحد « كما يصدر النور
من المتألئ عن الشمس وهي ساكنة . وجميع الكائنات
ما دامت موجودة ، تحدث حتما - حولها ، ومن
جوهرها ، حقيقة تنزع الى الخارج . . وهذه الحقيقة
أشبه بصورة للأشياء التي انبثقت عنها » (١) .

هكذا يبدو الواحد « قوة جميع الأشياء » دون أن
يكون واحدا منها ، والعقل الفائض عنه يعقل مبداه ،
فيصبح خصبيا ، ويفيض عنه ما دونه . ويربط
الكائنات المتسلسلة بالواحد العقل عن طريق الحب .
وفي الكائنات ترتيب تصاعدي ، يجعل كل كائن خيرا

Bréhier (Emile) : La sophie de Plot'ér. Boivin (١)
et cie Paris 1941

بالنسبة للكائن الذى دونه ، فخير المادة الصسورة ،
وخير الجسد النفس ، وخير النفس الفضيلة ، وفوقها
العقل ، وفوقه الطبيعة التى نسميها الاول .

والخير هو الهدف الاعلى الذى تبلغه النفس المحبة،
ولاحد للحب الذى نشعر به نحسو الخير ، اذ ليس
للمحبيب حد ، وجماله يختلف عن كل جمال لانه فوق
الجمال . ولا يتم الوصول الى هذه الدرجة من الحب
الحقيقى الا بالأعراض عن الامور الحاضرة والوقائع
الدنيا ، وتجريد النفس من الصور الزائلة ، آنثذ
تحظى النفس « بصدمة » الحقيقة ، وهى مشاهدة
قصيرة الامد ، نادرة الحدوث .

فالخير موضوع حبنا ، لانه غاية فى ذاته ، ولا يمكن
ادراكه الا بمعرفة اشراقية تصلنا به . كما أننا عندما
نشاهد الاول لا نشاهده منفصلا عن ذاتنا ، بل واحدا
معها . . ومن ثم لا حاجة الى وسيط ، اذ يصبح الله
والنفس شيئا واحدا ، لا سبيل الى التفريق بينهما .

ويذكر افلاطين فى التاسوعة الخامسة : « ليست
النفس فى العالم ، بل العالم فيها ، لان الجسم ليس
محلا للنفس . والنفس فى العقل ، والجسم فى النفس
والنفس فى مبدأ آخر ، لكن ليس لهذا المبدأ الآخر شىء
يخالفه ويستطيع أن يكون فيه، فهو اذن ليس فى شىء قط،
وبالتالى ليس فى مكان قط ، فأين الاشياء الاخرى ؟
انها فيه ، فهو اذن ليس بعيدا عن الاشياء الاخرى وان
لم يكن فيها » (١) . والعقل الذى يحب يتصل بالواحد

(١) اميل برهيه : المرجع المذكور ، الموضع نفسه .

ويذوب فيه ، فلا يعود عقلا بعقل ، بل عقلا يحب .
بعد هذه الجولة الخاطفة بين المذاهب الصوفية غير
الاسلامية ، نعرض جانباً بسيطاً مقابلاً من جوانب
التصوف الاسلامي ، كيما نستكمل ايضاح التشابه
القائم بين تعبيرات المتصوفة ، عن ذلك النوع من
التجربة السلوكية البشرية . يقول البسطامي : « أول
ما صرت الى وحدانية (الله) ، فصرت طيراً جسمه
من الاحدية وجناحاه من الديومة ، فلم أزل أطيّر في
هواء الكيفية عشر سنين ، حتى صرت الى هواء مثل
ذلك ألف ألف مرة ، فلم أزل أطيّر الى أن حدث في
ميدان الازلية فرأيت فيها شجرة الاحدية » (١) .

وقال ابن الفارض في تأييده (٢) :

وما عقدا الزنار حكماً سوى يدي
فان حل بالاقرار بي فهي حلت
وان نار بالتنزيل محراب مسجد
فما بار بالانجيل هيكل بيعة
واسفار توراة الكليم لقومه
يناجي بها الاحبار كل ليلة
وان خر للاحبار في البدع عاكف
فلا وجه للانكار بالعصية

فاذا استمعنا لجلال الدين الرومي ، ألفيناه يقول :
« أيها المسلمون : ليت شوى ما التدبير ؟ أنا لا أدري من
أنا ، فلا أنا مسيحي ولا يهودي ولا زرادوشي ولا مسلم .
ولا شرقي ولا غربي ، ولا علوي ولا سفلي ، ولا أنا من

(١) مصطفى عبد الرازق : نقله في : دائرة المعارف الاسلامية . مادة
« التصوف » .

(٢) شرح الكاشاني : تأييد ابن الفارض . ص ٤٦٣ وتأليدها .

من عناصر الطبيعة ولا أنا من الفلك الدوار ،
ولا أنا هندي ولا صيني ولا بلفاري ولا من
سقيين ، ولا عراقي ولا من أرض خراسان . علامتي
بلا علامة ، مكاني بلا مكان ، ولا أنا جسم ولا روح ، فنفس
روح الارواح . لما لفظت اللاتينية رأيت العالم واحدا ،
اني ارى واحدا ، وانشد واحدا وأعلم واحدا ، وأقرأ
واحدا » (١) .

ويقول سهل التستري : « الجنة معاينة الحق بمعنى
القرب الذي جعله بينه وبينهم ، فيرى العبد قلبه في
قرب الحق مشهودا في غيب الغيب ، وغيب الغيب هو
نفس الروح وفهم العقل وفطنة المراد بالقلب . . وان نفس
الروح موضع العقل ، هو موضع القدس ، والقدس
متصل بالعرش وهو اسم من أسماء العرش » (٢) .
و « بدء الاشياء المعرفة وآخرها العلم ، وبدء الشيء
العلم وآخره المعرفة ، وآخرها باب من العلم أول باب
من المعرفة ، وأول باب من المعرفة السكون الى الله عز
وجل ، وكمال الذكر هو العلم بالمشاهدة » (٣) .

وقال شقيق البلخي : « معرفة الله أن تعرف بقلبك
انه لا معطى غيره ، ولا مانع غيره ، ولا ضار غيره ،
ولا نافع مع غيره . ومعرفة النفس أن تعرف نفسك أنك
لا تنفع ولا تضر ولا تستطيع شيئا من الاشياء الا أن
يشاء الله » (٤) .

-
- (١) « شمس الحقائق » مختارات من كليات ديوان « شمس تبريز » .
رضا ولي خان هداية . ص ٢٥٧ .
(٢) التستري : تفسير القرآن ص ١٠٧ .
(٣) التستري : شرح دبيان ص ١٥٤ .
(٤) أبونعيم الاصفهاني : حلية الاولياء ج ١ ص ٦٠ .

ويقول ابن عربى : « الانسان روح العالم وعلته
وسببه ، وأفلاكه مقاماته وحركاته وتفصيل طبقاته . .
واعلم ان أكمل نشأة الانسان انما هي في الدنيا » (١) .
و « صورة الانسان بعد الموت تتنوع بتنوع احواله في
الدنيا ، فكن على أحسن الحسابات تكن على أحسن
الصور » (٢) . وينشد :

لقد صار قلبي قابلا كل صورة
فمرعى لفلان ودير لرهبان
وبيت لاوثنان وكعبة طائف
والواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب ، أنى توجهت
ركائبه ، فالحب دينى وإيمانى (٣)

أما ابن سبعين فيقول : سررت بمن حزقته العلوم
وهدبته هداية المعارف ، ودبرته نهاية المعارف . وآمنت
بمن وجد الحق فلم يجد بعده ، ولا وجد قبله ، مع كونه
قبل أن يجسد وجد ، وذلك ذلك من أسرار الله
خزانتها قواد الثابت السليم » (٤) . و « الشر والخير
والكمال والسعد والنعمة والرضوان ، وما أشبه ذلك ،
من الاسماء المترادفة » (٥) .

ويقول أيضا : « السعادة هي معرفة الحق وما يجب
من أجله . وهذا لا يتم الا بالواجب الوجود الذى هو

-
- (١) ابن عربى : الفتوحات المكية . ج ١ ص ١١٨ .
(٢) ابن عربى : كتاب التراجم . ص ٣٥ .
(٣) ابن عربى : ذخائر الاعلان وترجمان الاشواق . ص ٣٩ وتاليتها .
(٤) ابن سبعين : مجموعة الرسائل ص ١١٥ ، موجودة في الخزانة
التيمورية بدار الكتب الوطنية في القاهرة وسأرمز لها بالاختصار «م . ت» .
(٥) ابن سبعين : «م . ت» ص ٢٧١ .

الاول الآخر والخير المحض والسعد واللذة ، وهو البد
الذى يلزم لكل موجود سواه » (١) .

الدينندو

سأترك التعرض للمسائل التى أثارها الصوفية المسلمون
الى فصول لاحقة ، وقبل الدخول فى وضع أصول
الطريقة التى سأتبعها فى تناول الآثار الصوفية ، أجد
من المفيد ذكر ثلاثة آراء لمفكرين أجانب ، ليست هى
الوحيدة فى هذا الشأن ، تعكس موقفا أو أكثر مما
يتخذه لفيف من الدارسين غير العرب تجاه الفكر الإسلامى
والعربى ، وهى تحتاج الى التحليل والتمحيص والرد
عليها ، بما يخدم الوقائع الثابتة فى تراثنا الثقافى الذى
يمثل مرحلة من فكرنا كله .

يقول « فون كريمر » فى العرب المسلمين : « انهم فى
حقل المعرفة النظرية والتفكير التجريدى لم يستطيعوا أن
يتعدوا حدود الفلسفة الارسطية والافلاطونية ، وعندما
كانوا يحاولون الخروج من اطار الفلسفة الاغريقية ، كان
الخيال الشارد يؤدى بهم الى تصورات وأوهام ، وأخيرا
الى نوع من الفموض غير المحدد » .

وقد اعتبر « ميلر » أن جمود الحياة الفكرية عند
المسلمين وعدم تجددتها واطرفها ، ورسوخها فى التقليد،
ترجع الى « تلك العقيدة الراسخة المطلقة ، وذلك الايمان
غير المشروط بالقضاء والقدر ، الذى يقيد اليوم - الحياة
الفكرية عند المسلمين بقيود حديدية ثقيلة لم يعد من

(١) ابن سبىن : بر العارف ص ١٠٩ .

الممكن - فيما يبدو - التحرر منها » (١) .

ويرى « ماكلاونالد » أن في البيئة العربية الإسلامية ما يدعو إلى التخريب والتدمير والتفسيخ ، و « مما لا شك فيه أننا نجد هنا أسراراً من أسرار ذلك النقص الفاضح في الفكر الإسلامي . نعم ، هناك شواذ لهذه القاعدة ، واعية أو غير واعية ، ولكن الاتجاه العام في استغلال القوة والتأثير قد تجاوز كل حد ، فأفسد حرية الفكر . فان الفساية يجب أن تكون عند المسلم محددة واضحة المعالم قبل الشروع في أى بحث ، ويجب أن تكون واحدة من أنواع معينة .

أما البحث الذى لا يعلم صاحبه إلى أين سيؤدى به ، ولا النتائج التى قد يسفر عنها ، ولا يأبه سلفاً بها ، فمحرم في الإسلام ، حتى أن اللهو والتسلية البريئة يجب أن يوجد لهما من النفع ما يسوغ الانغماس فيهما . كذلك المرح المرفه عن الناس ، يجب إخفاؤه وستره بأقنعة من أمثال وأقوال حكيمة وأخبار عن فكاهات الأولياء المتزمتين المرحاة . فان النفس البشرية الحرة المتطورة الواثقة من ذاتها لا يسمح لها أن تسير سيرها الطبيعي في الحياة ، مهما كانت دوافع هذه النفس طاهرة بريئة ، ويجب أن تتكيف لتلائم الأوضاع الصارمة والنماذج التقليدية التى كانت تفرضها الفلسفات والنزعات الفكرية » (٢) .

Mackdonald : The Religious attitude and Life in (١)
Islam PP. 121

Der Islam in Morgen Und Abendland, I, P. 71 (٢)
(Berlin 1825-7)

ان كل نظر الى التجربة الصوفية يجب أن يستلهم أفقين يكمل أحدهما الآخر ويفضى اليه ، أولهما الطموحات العقلية للتصوفة ، التي لا تكاد تصل الى فكرة معينة حتى تنتقل منها الى أخرى تثيرها ، وتفرع عنها قضايا عديدة محتملة ، تعرض لبعضها - أحيانا - وتترك أكثرها - غالبا - وتمتنع عن البت ببعض متعلقاتها ، ولو طلب اليها ذلك . يروى أن ابن عربي طالب ابن الفارض بشرح تائيته ، فأجابته : كتابك « الفتوحات » شرح لها .

والافق الثانى هو أن جمل الجهود التى صرفها الصوفية فى تجاربهم ، كانت تستهدف الوصول الى قناعة شخصية بالدرجة الاولى ، ثم تعدت ذلك الى التعبير عن ذلك النمط فى السلوك البشرى وتطلعاته ومجاهداته، وشرحت فوائده وفاعليته ، وبينت جدواه . أما كيف يمكن تقديم تلك القدرات والافعال ، فهو ما اعتبره غاية أولى لهذا البحث .

لقد أصبح من المؤكد علميا أن الاغذية التى نتناولها ، تسبب توافر كمية كبيرة من « الطاقة » فى أجسامنا ، فتحرك حياتنا النفسية العامة ، وتستمد « الطاقة النفسية » مما يطلق عليه العلماء اسم « الايض الحيوى » أو عمليات الهدم والبناء فى الجسم (١) . فاذا عمد أى شخص الى ملاحظة نفسه ، تسنى له أن يرصد كيفية صرف الطاقة ، على المستوى السلوكى ، فى حياته وعلاقاته الاجتماعية كلها .

ويلاحظ أن الطاقة المحركة للسيرة الانسانية تصرف تبعا لاسلوبيين ، يحققان توازن الشخصية ، ومشاعر

(١) انظر : هول ، لندزى : نظريات الشخصية ص ٥٨ .

الاستقرار والهدوء . يضم الاسلوب الاول جميع الافعال والسلوكات ودوافعها ، مما يمكن وصفه « بالبنائية او الانشائية » ، وهى تخلف لدينا بعد الفعل ما يصح تسميته « بمشاعر الذة » . وللدلالة على هذه النوعية من الطاقة التى تدفع « الايوس - غريزة الحب » لا أجد تسمية أكثر دلالة من اللفظة اليونانية « ليدو » التى أطلقها عالم النفس « سيغموند فرويد » لتفيد معنى الشهوة بشكل عام . وليلاحظ - ههنا - أننى لا أتبنى نظرية فرويد فى التحليل النفسى ، وما يترتب عليها من طرائق وتفسيرات للآثار المكتوبة .

أما الاسلوب الثانى فى صرف الطاقة النفسية على المستوى الواقعى ، فيضم جميع الافعال والسلوكات ودوافعها ، مما يمكن وصفه « بالهدمية او الفصمية » ، وهى تخلف لدينا بعد الفعل ما نسميه « بمشاعر الألم » . والطاقة المحركة لهذا النمط فى الاساليب أدل عليها باصطلاح « ديدندو » لعدم وجود لفظ آخر مقابل معتمد يحمل الدلالة المحددة (١) .

ولابد من الإشارة الى ان غموض الكيفية التى يتم بها صرف الطاقة بأسلوبها المذكورين - وان كانت تختلف عن

(١) هذه اللفظة « ديدندو Dydenedo » هى اختصار جامع للبدايات المستمدة من العبارة الانكليزية *The dynamic death of our needs* مضاف اليها الاطلاق الحرفى « do » المقابل لما فى اللفظة اللاتينية *Libido* التى بين فرويد الحاجة لوضع لفظة مقابلة ، تدل على الطاقة التى تدفع الى الهدم أو « غريزة الموت » فى كتابه : موجز التحليل النفسى ص ١٨ . كما يحوى هذا المختصر - فى الوقت نفسه - اللفظين العربيين : « الدن » ويعنى اللعب أو المتعة ، و « الديدن » أى العادة ، وكلاهما متضمن فيه ومستهدف لفظا ومعنى . « أنظر الفصل الثانى من كتابى : النشيرة والقصيدة المضادة » .

كيفية تحريك العمليات النفسية العامة - هو أساس هام من أصول الدلالة عليهما ، وليس أمرا عارضا بالنسبة لما يملكه علم النفس من معلومات حاليا في هذا الشأن . ويلاحظ أن هذه الطاقة تخضع لفترات انتظام ، تتجلى في التوازن النفسى والاستقرار الانفعالى ، كما تخضع لفترات اضطراب تظهر في حالات الانفعالات الطارئة - ولا سيما الخوف والقلق .

كما أنه لابد من إبراز حقيقة هامة تتعلق بطبيعة الطاقة النفسية الدافعة لذيك الاسلوبيين ، ألا وهى أن تحول الطاقة من أحدهما الى الآخر ممكن وميسور ، بحسب الحالات والمؤثرات والظروف المرافقة ، وقد يتم بشكل عفوى أو عن طريق قصدى منظم ، ويظهر اثر ذلك فى مواقفنا من البيئات والآراء والمشكلات ، على هيئات متفاوتة .

فمن المعروف ان الانسان يلجأ عادة الى سلوك ما ، بقصد ارواء حاجاته أو تحقيق رغباته أو حماية الشخصية ، مدفوعا بطاقة محركة للعقل . وقد يحدث تباين ملموس فى الموضوع أما الوسيلة التى يحاول الشخص بها اشباع رغباته أو حاجاته أو حمايتها ، نظرا لقابلية الطاقة النفسية « للازاحة » حيث يمكن صرفها بطرق مختلفة . فالذى لا يستطيع ارضاء حاجته لانتاج اثر فنى ابداعى ، يتحول الى رادية أو دارس ، ومن لا يفلح فى البرهنة العقلية المنطقية على قضية ، يكتفى بتذوق الطمسائية الناتجة عن تصديقها دون مناقشة ، وهكذا .

يعنى ذلك - فيما يعنيه - انه اذا تعذر الحصول على موضوع ما ، لفيسابه أو لوجود عائق داخل الشخص

ذاته ، فان الطاقة يمكن استثمارها فى موضوع آخر ،
ثم غدت « ازاحة » أخرى فأخرى فأخرى .. بحيث يمكن
إبدال الموضوعات بعضها ببعض .

فاذا كانت الرغبات على المستوى الفكرى ، الذى يتعلق
بالمطامح أو الاهداف أو الآمال البعيدة أو المستقبل المصيرى ،
أو نظرة الشخص الانموذجية الى نفسه وما يتعلق بذلك
من أمور ، غدت طرق صرف الطاقة المحركة لهذه المشاعر
أكثر تداخلا واشتباكا وتعقيدا وغموضا . الامر الذى
يؤدى الى ظهور سلوكات رمزية مبهمه فى هذا الصدد ،
والفاظ غامضة ، واشارات غير دالة أو كافية .

هذه السلوكات الرمزية تنوب عن السلوكات الصريحة
الواضحة ، فى تحقيق الفعل والخلاص المحرك لحياتنا
النفسية ، فيما يتعلق بالموضوع الذى يستأثر باهتمامنا ،
أو يعتبر عقبة أمامنا . وقد تتجلى تلك السلوكات
الرمزية على شكل أفكار يعبر بها الشخص عن ما يراه فى
الموجودات والكون والمصير الانسانى ، وما هو مرتبط
بذلك أو متعلق معه ، فتحمل فى طواياها حشدا من
الرغبات والآمال والطموحات غير قليل ، مما يشف عن
المخايل والمكونات العقلية والعاطفية والعقيدية .

النص الدينى والنص الصوفى

وكى يتسنى لنا بعض أبعاد هذه الطريقة فى دراسة
آثار المتصوفة ، لابد من الوقوف قليلا مع طبيعة النص
الدينى الاسلامى ، الذى كان المصدر الرئيسى الذى استمر
منه المتصوفة أصولهم ، واتخذوه نموذجا محاكاة لهم .
فقد رأى هرغليوث : « أن فى القرآن البذور الحقيقية
للتصوف ، وهذه البذور كفيلة بتنمينه فى استقلال عن

أى غذاء أجنبى » (١) . . بينما يقول نيكلسون : « صواب أن نعد المتصوفة بين خواص دارسى القرآن ، ولا يصح - فيما أظن - أن نعتبر التصوف مجرد نتيجة للدراسات القرآنية » (٢) . وذهب مذكور الى القول : « اننا لا نسلم بأبعاد القرآن رأسا عن النظريات الصوفية ، كما لا نوافق على عده وحده كفيلا بخلق تصوف كامل . . ويجب أن نبحث عن أصول التصوف الاسلامى فى الآيات القرآنية والاحاديث النبوية ، كما نبحث عنها فى الصوامع الهندية والبيع اليهودية والكنائس المسيحية وتعاليم مدرسة الاسكندرية » (٣) .

فالاسلام دين ذو رابطة ثنائية ، لم يجعل بين الانسان والله أى موجود آخر وسيطا ، بالمعنى الدقيق ، واسلوب النسك فيه جماعى ، وطموحه الاجتماعى يشمل الانسانية جمعاء ، وناظمه الاعتقادى توحيدى ، لرده كل شىء الى الخالق الاول الآخر الفرد الصمد .

ولغة صياغة هذا الدين « القرآن » غير محددة ، تنطلق من عموميات ذات أطر واسعة فى مخاطبتها وحدودها التوجيهية وأساليب تكوينها ، الذى يبنى على السردية التاريخية القصصية ، بحيث يتخذها من حين لآخر - شواهد لخدمة الظرف أو المناسبة أو لغاية الاستشهاد ، دون تقييد بالاطار الزمانى الذى يحددها .

لذا ، فان مناسبة هذا النوع من أساليب التعبير ،

(١) Early . ١٩٩ Development of Margodlouth : The Moham- madism, P. 199

(٢) Nicholson : Legacy of Islam, PP. 212

(٣) ابراهيم مذكور : فى الفلسفة الإسلامية - ج ١ ص ٦٤ .

تبلغ مداها فى خيال وطموح التصور واللفة العربية الذين
ترعرع بين ظهرائيهما . فالخيال العربى خصب ومتسع
اتساع الصـحراء التى كانت مهد الاسلام ، مشرق
الديباجة ، تجتذبه الكلمة المجنحة الموحية ، التى هى
لا بالشعر وبالنثر ، وتستأثر باهتمامه النكتة التعبيرية
والنحوية الطريفة .

لقد استخدم العرب الكتابة فى العصر الجاهلى
لاغراض سياسية وتجارية ، لكنهم لم يخرجوا بها الى
اغراض أدبية خالصة ، تتيح لنا أن نزعـم أنه وجد عندهم
لون من ألوان الكتابة الفنية . وليس بين أيدينا - حتى
الآن - أى اثر مكتوب لما وصلنا من قصائد الجاهلية ،
على الشكل الذى تعرفه . وكل الذى نستطيع ادعاءه
لهم حقا - عن طريق الوثائق الصحيحة - هو الامثال
والخطابة وخطب كثيرة (١) .

ويرى « جيب » أن الذكريات التى صانتها لنا أحاديث
العرب المنقولة عن النشاط الادبى هى : « الشعر وبعض
الامثال والحكم ، وقد صانت أيضا بضعة أمثلة من البلاغة
والبيان وبعضا من القصص ، ثم لا شيء . هذه المنتجات
قد وجدت بلا شك كما تؤكد لنا الاحاديث المنقولة ، ولكن
مما يستحق الاعتبار أن هذه كلها من أنواع الادب التى
قد تناقلتها الالسن شفويا لا كتابيا ، مثل الشعر القديم .
بل اننا لنشك فيما اذا كان الجاهليون قد اعتبروها
بمثابة انتاج فنى اعتبارهم للشعر . كما نشك فيما اذا
كانت هذه المنتجات قد تنوقت لاكثر من جيل أو جيلين ،

(١) شوقى ضيف : الفن ومذاهبه فى النثر العربى . ص ١٩ وتاليتها .

الا اذا اتفق أنها اتصلت اتصالا وثيقا بقصيدة عصماء « (١) ولم يكن في مكة مع مجيء الاسلام سوى سبعة عشر كاتباً (٢) ، وفي المدينة أحد عشر (٣) ، وبين البدو نفر يعرف الكتابة ، أمثال : أكثم بن صيفي (٤) خطيب وحكيم « تميم » ، وابن أخيه حنظلة بن الربيع الذي غدا واحداً من كتاب الرسول (٥) ، وكذلك الشاعر البكري المرقش الأكبر (٦) ، وابيد بن ربيعة العامري الشاعر (٧) . « والامية يومئذ صفة عامة في الصحابة ، بما كانوا عرباً ، فقليل لحملة القرآن : قراء ، اشارة الى هذا ، فهم قراء لكتاب الله والسنة الماثورة » (٨) .

(١) هاملتون جيب : دراسات في حضارة الاسلام ص ٢٩٤ وتاليتها .
(٢) البلاذري : فتوح البلدان ص ٤٧١ . ومن أولئك « حرب ابن أمية » أبو سفيان ، جد معاوية بن أبي سفيان ، ينسب اليه الاخباريون ادخال الكتابة بين قريش . وورد أن الذي حمل الكتابة الى قريش بمكة « أبو قيس بن عبد مناف بن زهرة » (ابن النديم : الفهرست ص ١٣ . ابن قتيبة : المعارف ص ٧٣) . وقد ذهب ابن قتيبة الى أن « بشر ابن عبد الملك العبادي » علم أبا سفيان بن أمية وأبا قيس بن عبد مناف بن زهرة الكتابة ، فعلموا أهل مكة « المعارف : ص ٥٥٣ » . وقد ذكر السيوطي عن أبي طاهر السلفي في « الطيوريات » بسنده عن الشعبي أنه قال : « أول العرب الذي كتب بالعربية « حرب بن أمية بن عبد شمس » تعلم من أهل الحيرة ، وتعلم أهل الحيرة من أهل الانبار » المزهر في علوم اللغة ج ٢ ص ٣٤٢ . ويعنى ذلك أن « بني أمية » أول من أدخل القلم الى مكة ومنهم انتشر قبل عهد غير بعيد عن أيام النبي .

(٣) البلاذري : فتوح البلدان ص ٤٧٣ .
(٤) الميداني : مجمع الامثال ج ٢ ص ٨٧ .
(٥) الجهشياري : الوزراء والكتاب ص ٢١٢ .
(٦) ابن قتيبة : الشعر والشعراء ص ١٠٤ .
(٧) الاصفهاني : الاغانى ج ١٤ ص ٩٠ .
(٨) ابن خلدون : المقدمة . ص ٥٤٣ . يقول مالك بن دينار : « ان من الناس ناساً اذا لقوا القراء ضربوا معهم بسهم ، واذا لقوا الجبابرة وابناء الدنيا أخذوا معهم بسهم ، فكونوا من قراء الرحمن ، يارك الله فكيم » =

لذا فقد « كان طبيعيا أن يستكين العرب أمام هذه الذروة الرفيعة من البلاغة والبيان ، وهي ذروة ليس لها في اللغة العربية سابقة ولا لاحقة ، ذروة جعلت العرب حين يستمعون الى آية تعنو وجوههم لربهم ويخرون وكعا

= (أبو نعيم الاصفهاني) : حلية الاولياء . ج ٢ ص ٢٦٣ . وفي رواية يرجع سندها الى أنس بن مالك أن « رجلا كان يكتب لرسول الله . فكان اذا أملى عليه « سميعا بصيرا ، كتب : سميعا عليما ، واذا أملى عليما ، كتب : سميعا بصيرا . وكان قد قرأ البقرة وآل عمران ، وكان من قراءها قرأ قرانا كثيرا ، فتنصر الرجل ، وقال : انما كنت أكتب ماشئت عند محمد » (السجستاني : المصاحف ص ٣) . ينطبق هذا الوصف على « عبد الله بن سعد بن أبي سرح » انذى نزلت فيه الآية ٩٣ من سورة الانعام : « ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا ، أو قال : أوحى الى ولم يوح اليه بشيء . ومن قال : سأنزل مثل الذي أنزل الله » ، على رأى أكثر المفسرين . فقد روى الطبري أنه كان « يكتب لرسول الله ، وكان فيما يعمل عزيز حكيم ، فيكتب غفور رحيم ، فيغيره ، ثم يقرأ عليه كذا وكذا لما حول ، فيقول : نعم سواء . فرجع عن الاسلام ، ولحق بقريش » . وفي رواية أخرى : « وكان يكتب للنبي ، فكان اذا أملى عليه : سميعا عليما ، كتب هو : عليما حكيم ، واذا قال : عليما حكيم ، كتب سميعا عليما ، فشك وكفر ، وقال : ان كان محمد يوحى اليه ، فقد أوحى الى ، وان كان الله ينزله ، فقد أنزلت مثل ما أنزل . . فلحق بالمشركين ، ووشى بعمار وجبير عند ابن الحضري ، أو لبنى عبد الدار ، فأخذوهم (كذا) فعذبوا » . (تفسير القرآن ج ٧ ص ١٨٠ وتايتها » . وورد في رواية أن ابن أبي السرح هذا « كان قد تكلم بالاسلام فدعاه رسول الله ، ذات يوم يكتب له شيئا ، فلما نزلت الآية التي في المؤمنين : ولقد خلقنا الانسان من سلاله . . أملاها عليه ، فلما انتهى الى قوله : ثم أنشأ خلقا آخر ، عجب عبد الله في تفصيل خلق الانسان ، فقال : تبارك الله أحسن الخالقين . فقال رسول الله : هكذا أنزلت على ، فشك عبد الله حينئذ وقال : لئن كان محمد صادقا لقد أوحى الى كما أوحى اليه ، ولئن كان كاذبا ، لقد قلت كما قال وذلك قوله ومن قال سأنزل ما أنزل الله ، وارتد عن الاسلام » (السيوطي : أسباب النزول ص ١٦٥) . وورد أنه كان يقول لقريش : « انا آتى بمثل ما يأتى به محمد . وكان يعمل عليه : الظالمين ، فيكتب : الكافرين ، يعمل عليه : سميع عليم ، فيكتب : غفور رحيم ، وأشباه ذلك » . فلما كان فتح مكة أمر الرسول بقتله ، فاخترأ عند عثمان ، فجاء به حتى =

وسجدا مشدوهين بجماله مبهورين ببلاغته « (١) . ولغة قريش هي اللغة الرسمية لقرآن المسلمين ولعقيدتهم ومناسكهم ، بما فيها من جو خاص (٢) هو مطلب كل مسلم ، حتى يصل الى الرضى النفسى المتحصل من تفهم اوامر الله فى عوالمه .

« ولا خلاف بين العلماء فى أنهم لم يتمكنوا حتى الآن من العثور على أى نص جاهلى مكتوب بهذه اللهجة التى نزل بها القرآن ، والتى ضبط بها الشعر الجاهلى ، لا من الجاهلية البعيدة عن الاسلام ، ولا من الجاهلية القريبة

= أوقفه على النبى وهو يبايع الناس ، فاستجار له عثمان ، فأجاره . وعاش وشهد فتح مصر مع عمرو بن العاص ، وأمره عثمان على مصر ، واختلف فى وفاته ، فقيل مات سنة « ٣٦ هـ » وقيل عاش الى سنة « ٥٩ هـ » ، وكان أخا لعثمان فى الرضاعة . « الاصابة : ج ٢ ص ٣٠٩ . أسد الغاية : ج ٣ ص ١٧٣ . الاستيعاب : ج ١ ص ٢٨١ » .

(١) شوقى ضيف : الفن ومذاهبه فى النثر العربى ص ٤٥ وتاليتها .
(٢) يتمثل الجو الذى تتميز به لغة القرآن - لغة قريش ، بما فيها من مفهومات وألفاظ وصور ناشئة عن أن مجمل كلامها « لم يؤخذ عن حضرى قط ، ولا عن سكان البرارى من كان يسكن أطراف بلادهم المجاورة لسائر الامم الذين حولهم . فانه لم يؤخذ من لخم ولا من جذام ، لمجاورتهم أهل مصر والقيط ، ولا من قضاعة وغسان وايباد ، لمجاورتهم أهل الشام وأكثرهم نصارى يقرؤون بالعبرانية ، ولا من تغلب واليمن ، فانهم كانوا بالجزيرة مجاورين لليونان ، ولا من بكر ، لمجاورتهم للنبط والفرس ، ولا من عبد القيس وأزد عمان ، لانهم كانوا بالبحرين مخالطين للهند والفرس ، ولا من أهل اليمن لمخالطتهم للهند والحبشة ، ولا من بنى حنيفة وسكان اليمامة ولا من ثقيف وأهل الطائف ، لمخالطتهم تجار اليمن المقيمين عندهم ، ولا من حاضرة الحجاز ، لان الذين نقلوا اللغة صادفهم حين ابتدأوا ينقلون لغة العرب قد خالطوا غيرهم من الامم ، وفسدت ألسنتهم » . « أنظر : السيوطى : المزهر فى علوم اللغة وأنواعها ج ١ ص ٢١١ وتاليتها ، ومثله السيوطى : كتاب الاقتراح فى علم أصول النحو . ص ١٧ وما بعدها » .
فكيف الحال وقد دخلت شعوب وجماعات ذات ثقافات وعقائد وأديان ولغات غير عربية على الاطلاق فى اطار الاسلام . ثم التأمت جميعها فى منظومة فكر اعتقادي واحد ، تنقل أصوله ومبادئه لغة قريش نصوصا قرآنية .

منه ، مع أنهم تمكنوا من العثور على كتابات جاهلية مدونة
بلهجة عربية أخرى ، تعود الى عهد لا يبعد كثيرا عن
الاسلام ، مثل النص المعروف بنص « حران » المدون
سنة ٥٦٨ م « (١) .

وان ما فى القرآن من خصائص البيان والمعاني
والبديع ، والبلاغة بالجملة (٢) ، يكاد يجعله متميزا -
الى حد شديد البعد - عن جميع ما سواه فى العربية ،
من حيث أن لفته موظفة لخدمة أغراض ايمانية تجعله
وحدة فردة ، تضيع معها كل مقارنة تقف عند حدود
المقابلة البلاغية أو العقيدية .

ولقد كانت المعجزة الاساس التى فتنت الباب العرب
فى الدعوة الاسلامية ، هى اللفظة التى عجز معاصرو
الرسول عن مجاراته فيها . فلقد كان العرب « قبل
الاسلام وبعده منقسمين الى فئتين : فئة الخاصة التى
كانت تتطلع الى صقل لفتها وتحسينها ، فتسمو فى
تعايرها الى مستوى أرفع من مستوى التخاطب العادى .
وفئة العامة التى كانت تكتفى بخط قليل من فصاحة
القول وبلاغة التعبير ، وتمضى - تبعا لتقاليدها الخاصة
وبيئاتها الجغرافية الخاصة - الى الاستقلال فى صياغة
جملها وتركيب مفرداتها ولحن أصواتها .. فمهما تكن

(١) جواد على : المفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام . ج ٨ ص ٢٤٨ .
(٢) الكلام : باعتبار المعانى والبيان ، يقال انه فصيح من حيث اللفظ ،
اذا كان بينا ظاهرا متبادرا الى الفهم مانوس الاستعمال لمكان حسنه . فالنظر
فى الفصاحة يكون الى مجرد اللفظ دون المعنى . ويقال عن الكلام بليغ ،
من حيث اللفظ والمعنى جميعا ، فيكون مطابقا لما تقتضيه حال الخطاب مع
فصاحة الفاظه . أما البديع فأمر خارجي يراد به تحسين الكلام لا غير .
« أنظر : أحمد الهاشمي : جواهر البلاغة ص ٤ وما بعدها » .

اللغة العربية قد صقلت وتوحدت قبل الاسلام ، ومهما تكن وحدتها قد قويت وتمت بعد الاسلام ، لا يسعنا ان نتصورها اذ ذاك الا مؤلفة من وحدات لغوية منعزلة متمثلة في قبائلها الكثيرة المتعددة « (١) . فعربية القرآن هي عربية اهل مكة وما والاها ، على ابعد تقدير ، اما لغة ما خالف مكة فهي لغات عربية متباينة عديدة ، وان وصل بعضها مرحلة التدوين ، كالعينية والسبئية والقتبانيسة والحضرية وغيرها (٢) .

اما طريقة النص الديني الاقناعية ، فطريقة صورية تستند الى دلالات المضامين اللغوية ، بما فيها من ضمنيات تباين تأثير اساليب الحوار ، وترك المدلول الاصطلاحي الطبيعي التجريبي ، الا في وقائع نسكية او عقيدية

(١) من امثلة اختلاف اللهجات المحلية : الكشكشة ، وهي في ربيعة ومضر ، يجعلون بعد كاف الخطاب في المؤنث شيئا فيقولون : رأيتكش وبكش وعليكش . ومن ذلك الفحفة في لغة هذيل ، يجعلون الحاء عينا ، فيقولون راح بدل راح . والمعجعة في لغة قضاة ، يجعلون الباء المشددة جيما ، يقولون في تميمي : تميم . والططممانية في لغة حمير ، تقولهم : طاب امهواء ، أي طالب الهواء . وشنشنة اليمن تجعل الكاف شيئا مطلقا ، مثل لبيش اللهم لبيش ، أي لبيك . ولخلخانية اعراب السحر عمان ، كقولهم : مشالله كان ، أي ماشاء الله كان . وعننة تميم ، تقول في موضع أن : عن . وغير ذلك وافر . « أنظر : صبحي الصالح : دراسات في فقه اللغة ، ص ٦٧ وما بعدها » . ولا يخفى ما ينشأ عن ذلك من اختلافات المعاني والدلالات الاجرائية ووحدة المقابل التصوري للكلمة الواحدة ، في وقت انعدم فيه وجود المعاجم اللغوية المقارنة والدراسات الفيلولوجية ، التي تصبح ناظما يحصر الخلافات ، الى جانب الامية التي هي صفة عامة في ذوي اللفظ البسيط والراقي على حد سواء .

(٢) صبحي الصالح : دراسات في فقه اللغة . ص ٦٥ .

(٣) جواد علي : المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ج ٢ ص ٢٧٢ وما بعدها .

معلومة ، أو هى لا تتبناه على الأقل . كما أن من السمات الرئيسية لهذه الطريقة ، توليدها الاخيلة والتصورات عن طريق الترابط والتداعى وأحلام اليقظة ، واعتمادها الاثار الانفعالية المحسوسة للشجون والاهواء ، بل والأحزان والمنفصات والخوفات من المستقبل أيضا . وهى تلجأ للمداخلات القصصية والتاريخية ، فى حدود التشابه والمماثلة ، بعد اختزال حركتها الزمنية واعادة تركيبها على شكل « لا نمطى » لا يتكرر بالضرورة ، وبما يخدم اطارها السردى العام فى مواضع الشبه أو الالتقاء .

وجميع ذلك يكرس - دوما - الايمان بمنظومة اولية محصلة من المفاهيم ، تشكل جملة المعتقدات الدينية الاسلامية ، مما هو مستحدث أو قديم أعيدت صياغته على نحو ملائم .

ولقد بدأ نمو منظومة الاسلام واتساع تعاليمه ومجتمعه باطراد ، طوال عهود توسع اطاره الفئوى ، بدخول الاقوام الجدد اليه ، حاملين تراثاتهم الثقافية معهم . ثم بتأثير انضمام عقائد واتجاهات دينية أخرى سابقة . اذ تحولت التعاليم الاسلامية الى عدد من المناحى والسبل شديدة الاختلاف عن الجسم الذى يحملها أو تتركز عليه بانتمائها العام . فظهر فى الدين فرق ومدارس وجماعات ، بلغت تعاليمها الحرفية حد التناقض النوعى فيما بينها ، وقامت الى جانبها عدد من المدارس النحوية والادبية والفقهية اللغوية ، أزكت الصراعات فى مناحى التفسير الذى تناول

نصوص القرآن (١) . لذا فلا عجب اذا اقتصر « القرآن » على تحدى خاصة العرب القادرين على التعبير بتلك اللغة الموحدة « (٢) » .

ولقد كان التصوف خاصة ، مجالا زاخرا رحباً للمفارقات والتلوينات الدينية والفلسفية فى المعاملات والعبادات ، من حيث هو طريقة لفهم العالم وتعميق الاتصال به . فقد ولد هذا النوع من فهم العالم فى حياة ممارسيه مجموعة من المشاعر ، تقاسمتها اللذائذ والآلام باختلاف الاحوال والظروف ، وكان بمثابة طريقة تنظيمية لانفاق الطاقة النفسية لديهم ، فظهرت فى ذلك بصمات على سلوكياتهم الشخصية لا يمكن أن تخفى .

ومن تلك الصور والتلوينات الصوفية ما رواه صاحب الاحياء عن بكاء النبى داود : « فقد حدثوا أنه بكى أربعين يوما ساجدا لا يرفع رأسه حتى نبت المرعى من دموعه ، وحتى غطى رأسه . . ثم أنزل الله عليه التوبة والمغفرة . فقال : يا رب اجعل خطيئتي فى كفى ، فصارت خطيئته فى كفه مكتوبة ، فكان لا يبسط كفه لطعام ولا لشراب ولغيره الا رآها فأبكته . وكان يؤتى بالقدح ثلثاه ماء ،

(١) يرى الدكتور صبحى الصالح « كتابة المذكور : ص ٢٨ وتالياتها » أن العرب قد « وقعوا على الخطأ المنهجي الاول اذ جعلوا سنن العرب فى كلامها مأسنته قریش أو تمثلته ، وأخضعوا مقاييسهم لما سموه من الفاظها وتراكيبها ، ثم فرضوا على انفسهم وعلى الناس هاتيك المقاييس . . ثم » الحقوا به خطأ منهجيا آخر حين قطعوا ما بين العربية وأخواتها السامية من صلات ، فراوا خصائص العربية من خلال الزاوية التى أعجبتهم ، لأنها أوسع اللغات وأشرفها وأفضلها ، لامن خلال مقارنتها باللغات التى تربطها بها أواصر القربى ، وأنكروا أن يكون لغبر العرب من البيان أو الشعر أو الاستعارة ما للعرب » .

(٢) صبحى الصالح : المرجع المذكور : ص ٧٠

فاذا تناوله أبصر خطيئته فما يضعه على شفته حتى يفيض
القدح من دموعه .. وحدثوا أنه كان اذا أراد أن ينوح
مكث قبل ذلك سبعا لا يأكل الطعام ولا يشرب الشراب ،
ولا يقرب النساء ، فاذا كان قبل ذلك بيوم أخرج له
المنبر الى البرية ، فأمر سليمان أن ينادى بصوت يستقرى
البلاد وما حولها من الفيافى والآكام والجبال والبرارى
والصوامع والبيع ، فينادى فيها : الا من أراد أن يسمع
نواح داود على نفسه فليأت . فتأتى الوحوش من البرارى
والآكام ، وتأتى السباع من الفيافى ، وتأتى الهوام من
الجبال ، وتأتى الطير من الاوكار ، وتأتى العذارى من
خدورهن ، ويجتمع الناس لذلك اليوم .. » (١) .

لقد أشار القرآن الى حسرة داود بإيماء سريعة ، ولكن
مزاج الصوفى أسقط عليها من مخاوفه وخياله ما ظن معه
أنها تبدو أكثر دلالة وعمقا ونموذجية ، وأشد فاعلية فى
التأثير الدينى ، فترك المحاكمة المنطقية والمعقولة جانبا ،
ومضى يلون بخياله ما يتفق والصورة المثلى للحسرة
الكافية ، او التى تفى بالتكفير عن الشعور بالذنب .

وقد جاوز خوف « الفزالى » حساسيته المفرطة
بالحسرة ، وراح خياله الى تصور عذاب القبر ، فزعم أن
الكافر يسلط عليه فى قبره تسعة وتسعون تنينا ، والتنين
تسعة وتسعون حية ، لكل حية سسبعة رءوس ،
يخدشونه (٢) ويلمسونه وينفخونه فى جسمه الى يوم
يبعثون .

فاذا استشعر مدى مبالفته وخلطه ومظاهر اسقاطه ،

(١) أبوحامد الغزالي : احياء علوم الدين ج ٤ ص ١٩٠ وتاليتها .

(٢) كذا وردت بواد الجماعة .

عمد الى تسويغ ذلك بمنطق فقير قاصر ، مررنا به في بعض العقائد الدينية البدائية القديمة ، فيقول : « ولا ينبغي أن يتعجب من هذا العدد على الخصوص ، فان أعداد هذه الحيات والعقارب بعدد الاخلاق المذمومة من : الكبر والرياء والحسد والغفل والحقـد وسائر الصفات ، فان لها اصولا معدودة ، ثم تنقسم فروعها بأقسام تلك الصفات بأعيانها ، وهي المهلكات بأعيانها ، تنقلب عقارب وحيات ، فالقوى منها يلدغ (١) للدغ التنين ، والضعيف يلدغ (٢) » لدغ العقرب ، وما بينهما يؤذى ايداء الحية ، وأرباب البصائر يشاهدون بنور البصيرة هذه المهلكات وانشعاب فروعها ، الا أن مقدار عددها لا يوقف عليه الا بنور النبوة » (٣) .

وظاهر التناقض في قول الغزالي بأعدادها المحدودة ، ثم اعتبار ذلك متعددًا بتعدد سائر الصفات المذمومة وأقسام فروعها ، ولا ينجيه من هذا التناقض الا صرفه معرفة عددها الى نور النبوة ، فيوقعه ذلك في شبهة اعتبار نفسه محصلا نور النبوة .

ومن أمثلة التسرية عن النفس وتطيب خاطر ما قاله الفضيل : « بلغني أن رجلا عرج بروحه ، قال : فاذا امرأة على قارعة الطريق عليها من كل زينة الحلى والثياب ، واذا هي لا يمر بها أحد الا جرحته ، واذا هي أدبرت كانت أحسن شيء رآه الناس ، واذا أقبلت أقبح شيء ، عجز شمطاء زرقاء عمشاء . فقلت : أعوذ بالله ، قالت : لا والله

(١) كذا ، وصوابها بعض .

(٢) كذا ، وصوابها يلسع .

(٣) الغزالي : الاحياء ج ٤ ص ٥٢٤ .

لا يعيذك الله حتى تبغض الدرهم . قال : من أنت ؟
قالت : أنا الدنيا « (١) .

ويروى عن « أبى يزيد البسطامي » أنه قال : « رفنعي
(الله) مرة فأقامنى بين يديه وقال لى : يا أبا يزيد ان
خلقى يحبون أن يروك ، فقلت : زينى بواحدانيتك ،
والبسنى أنايتك ، وارفعنى الى أحديتك ، حتى اذا
رأنى خلقك قالوا رأيناك ، فتكون أنت ذاك والا أكون أنا
هناك « (٢) .

فهذا الكلام دافعه البسيط ، التعبير عن الزهد فى
الشهرة . ولكن صياغته على هذا النحو جعلت العبد ندا
لله ، حين أقامه بين يديه وحدثه مبلغا رغبة الخلق ،
واستمع الى جوابه بعدم الامكان ذلك . وقد أظهر هذا
القول أوضاع مشاعر البسطامي تجاه الله ، من حيث
هى متنازعة بين السمو بأغراضه واعتصار الالم نفسه ،
فبدت الوجدانية زينة لاحقة على الخالق وليست جزءا
من طبيعته ، ومظاهر العزة والجبروت تعبيرا عن الانانية
فى المعاملة وحب الظهور ، وكون الاحدية مرحلة بعد الكثرة
، أو التعددية . آنثذ لن يكون الانسان - البسطامي
انسانا ، وانما سيكون الها ، وجودا محصلا وليس
قائما .

وابو يزيد هذا هو الذى قال ، وقد « جاز على مقابر
اليهود : ما هؤلاء حتى تعذبهم ؟ كف ! عظام جرت عليهم

(١) عدة الصابرين . ص ١٩٥ وتاليتها .

(٢) نقله مصطفى عبد الرازق : دائرة المعارف الاسلامية « مادة
« التصوف » .

القضايا ، أعف عنهم » (١) . وهو القاتل : « لو شفعتني الله في الأولين والآخرين ، لم يكن ذلك عندي بكثير ، غاية الأمر أنه شفعتني في لقمة طين » . وهو القاتل : « ألهي : ان كان في سابق علمك أن تعذب أحدا من خلقك بالنار ، فعظم خلقي فيه حتى لا يسع معي غيري » . وهو القاتل : « ما النار ؟! لاستندن إليها غدا وأقول : اجعلني لاهلها فداء ، أو لابلعنها . ما الجنة ؟! لعبة صبيان » (٢) .

فاذا انتقلنا الى شخصية مؤثرة وشهيرة في التصوف الاسلامي ، قابلنا « ابن عربي » بخياله ذي الطبيعة الخاصة المميزة ، الذي لم يترك شيئا تناوله الا وصّفه بسمته واضفى عليه أوصافه . تلقى ذلك في حديثه عن الدين أو الدنيا ، عن الجمال المطلق أو الجمال الحسي أو البشري ، فكلاهما مبالغ فيه ، يعتمد الالفاظ والكنيات والاستعارات والتصورات ذاتها ، ويعتبر التفريق بينهما أمرا نافلا .

لنستمع الى قول محي الدين في وصف فتاة لقيها في مكة وهو في الثامنة والثلاثين من عمره ، فحركت في نفسه شجون الهوى ، ومواطن الفريزة الانسانية ، فاعتلجت بصنوف المشاعر ، وجاشت فيها متنوعات النزوغ .

يقول : « كان لهذا الشيخ (الذي نزلت عنده) رضى الله عنه بنت عذراء ، طفيلة هيفاء ، تقيد النظر ، وتزين المحاضر ، وتحير الناظر ، تسمى بالنظام وتلقب بعين

(١ ، ٢) ماسينيون : مجموع نصوص غير منشورة للصوفية المسلمين . ص ٣٠ وتالياتها . وأنظر : السراج : اللع . ص ٣٩١ ، نشرة نيكلسون

الشمس والبهاء ، من العابدات العالمات ، السابحات
الزاهدات ، شيخه الحرمين ، وتربية البلد الامين الاعظم
بلا قيد ، ساحرة الطرف عراقية الطرف ، ان اسهبت
اتعبت وان اوجزت اعجزت وان افصحت اوضحت ان
نطقت خرس قس بن ساعدة ، وان كرمت خنس معن بين
زائدة ، وان وفيت قصر السموع خطاه ، واغرى بظهور
الفرور فامتطاه . ولولا النفوس الضعيفة السريعة الامراض
السيئة الاعراض ، لاخذت في شرح ما اودع الله تعالى
في خلقها من الحسن ، وفي خلقها الذي هو روضة
المزن ، شمس بين العلماء ، بستان بين الادباء ، حقة
مختومة ، واسطة عقد منظومة ، يتيمة دهرها ، كريمة
عصرها ، سابعة الكرم عالية الهمم ، سيدة والديها
شريفة ناديها ، مسكنها جواد وبيتها من العين السواد
ومن الصدر الفؤاد ، اشرقت بها تهامة وفتح الروض
لجاورتها اكمامه ، فنمت اعراف العارف بما تحمله من
الرقائق واللطائف ، علمها علمها ، عليها مسحة ملك وهمة
فراعينا في صحبتها كريم ذاتها ، مع ما انضاف الى ذلك
من صحبتة العمة والوالد ، فقلدناها من نظمنا في هذا
الكتاب بأحسن القلائد ، بلسان النسيب الرائق وعبارات
الغزل اللائق ، ولم ابلغ في ذلك بعض ما تجده النفس
ويشير الانس ، من كريم ودها وقديم عهدا ولطافة معناها
وطهارة مغناها ، اذ هي السؤال والمأمول والعذراء البتول ،
فأعربت عن نفس تواقه ونبهت على ما عندنا من العلاقة ،
اهتماما بالامر القديم واشارا لمجلسها الكريم ، فكل اسم
اذكره في هذا الجزء فعنها اكنى ، وكل دار اندبها فدارها

أعنى « (١) » .

فإذا تناولنا القصة الواقعية التي سردها ابن عربى ، تلخصت فى أنه أعجب بابنة شيخ نزل عنده ، فرأى فيها عقلا راجحا وجمالا لائما ، فلما أحست منه محايينتها منعتة ، صونا لعفافها وعادات قومها ومكانتها . وليس فى هذا أى غريب من القصص ، فإذا تناولنا بعض ما ورد فى كلام ابن عربى ، لمعرفة العواطف الفنية التى تكمن خلفه ، انكشفت لنا مشاعر جنسية مضطربة ، هى سبب المبالغات والتنزيهات والافراد ، اذ بعد ان اخذ جمال الفتاة بمجامع الصوفى ، وبلغ تأثيرها فى زهدا بالالتفاف اليه مبلغا ، وصفها الرجل بأنها سابعة ، أى متأملة ، تفريفا لتصوره ورغبته فى وضعية الاستلقاء التى تكون فيها المرأة سهلة المنال أو راغبة فيه . فإذا سكتنا عن مبالغته ومبالغاته فى خرس قس وخنس ومن تقصير السموءل ، وصلنا الى توكيد ما كان يستطيب من قطف لثمار جسدها ، اذ تخيلها بستانا بين الادباء ، ووقع - لدى استعماله بين الادباء - بما أفصح عن رغبته فى أن تكون له وحده ، فقد عامل البستان ذا المساحة الواسعة معاملة الجسم البشرى ، ويفضح لرغبته أكثر قوله : حقة مختومة ، حيث يسمى الفتاة باسم أحد أجزائها المجازية ، ويتطلع الى امكان نوال ذلك فيعرب عن أن الكرم من صفاتها تسبغه ، ويزيد ذلك جلاء استعماله العفوى أو المقصود لصفة تنمية أعراف العارف بما تحمله ، فهو استخدم لفظة دالة على الزيادة العضوية « النمو » وصفة مادية « تحمل »

(١) ابن عربى : الفتوحات المكية . ج ١ ص ٨٤٠ .

فظهر ان هناك تورية فى المعنيين ، ويؤيد هذا اعترافه بالتزام عبارات الفزل اللائق ، ثم تصريحه بأن هذا لا يبلغ درجة الاعراب عن المشاعر الحقيقية الدفينة فى نفسه .

ويؤكد وجود مثل تلك العوطف المكبوتة لدى ابن عربى ، مما يبحث عن مخرج يرضى به السائد من القيم ، ليظهر بثوب بديل مقبول ، قوله : « رأيت ليلة انى نكحت نجوم السماء كلها ، فما بقى منها نجم الا نكحته بلذة عظيمة روحانية ، ثم لما اكملت نكاح النجوم ، اعطيت الحروف فنكحتها » (١) . يبدو ان الشبق الذى يشعر به ابن عربى هو دافع التأكيد على أن يكون نكاح النجمة بعد النجمة بلذة عظيمة ، ولا يدرأ هذه الشبهة قوله بأن اللذة روحانية ، والتشبية بنكاح المذكر «الحرف» بعد الانثى « النجمة » يزيد السكوام والרגبات الدفينة تأججا ودلالة ، وتضيع دون ذلك جميع التسويات .

ومن ذلك اقحامه الموضوعات الجنسية فى الامور الفقهية ، ولو ادى ذلك الى القول الزور ، فقد حدثنا : « واتفق لى مع بنت كانت لى ترضع ، عمرها دون السنة . فقلت لها : يابنية - فأصفت لى - ما تقولين فى رجل جامع امراته فلم ينزل ، ما يجب عليه ؟ فقالت : يجب عليها الغسل ، فغشى على جداتها من نطقها . هذا شهادته بنفسى » (٢) .

وقد مارس ابن عربى التخويف واثارة مشاعر الغرابة

(١) المصدر نفسه . ص ٨٤٢ .

(٢) ابن عربى : الفتوحات المكية ج ١ ص ٨٤٢ .

والاحساس بالضالة على قرائه ، فروى قصصا عجيبا ،
كقوله : « كانت امرأة من الجن فى الجاهلية تسكن
ذا طوى ، وكان لها ابن لم يكن لها ولد غيره ، وكانت
تحبه حبا شديدا ، وكان شريفا فى قومه ، فتزوج واتى
زوجته ، فلما كان يوم سابعه قال لأمه : يا أماه انى أحب
أطوف بالكعبة سبعا نهارا ، فقالت له أمه : أى بنى ،
انى أخاف عليك سفهاء قريش ، فقال : لا ، وأرجو
السلامة . فأذنت له ، فولى فى صورة جان ، فلما أدبر
جعلت تعوذه وتقول :

أعيذه بالكعبة المستوره
ودعوات ابن أبى محذوره
وما تلا محمد من (١) سورة
انى الى حيلاته فقيره
وانى بعيشه مسروره

فمضى الجان نحو الطواف فطاف بالبيت سبعا ، وصلى
خلف المقام ركعتين ثم أقبل منقلبا ، حتى اذا كان ببعض
دور بين سهم ، عرض حاله شاب من بنى سهم ، أحمر
اكشف أزرق أحول أعسر فقتله ، فشارت بمكة غيرة لم
تبصر لها الجبال - وانما تثور تلك الغيرة عند موت
عظيم من الجن - فأصبح من بنى سهم على فرشهم موتى
كثير من قبل الجن ، فكان فيهم سبعون شيخا أصلع
سوى الشباب . فنهضت بنو سهم وحلفاؤها ومواليها
وعبيدها ، فركبوا الجبال والشعاب بالثنية ، فما تركوا
حية ولا عقربا ولا خنفساء ولا شيئا من الهوام يدب على
وجه الارض الا قتلوه ، واقاموا على ذلك ثلاثا ، فسمع

(١) سقطت من المطبوع .

فى الليلة الثالثة على أبى قبيس هاتف يهتف بصوت
جهورى يسمع بين الجبلين : يا معشر قريش ، الله الله
فان لكم أحلاما وعقولا ، اعذرونا من بنى سهم ، فقد
قتلوا منا أضعاف ما قتلنا منهم ، ادخلوا بيتنا وبينهم
بصلح نعظهم ويعطونا العهد والميثاق ، أن لا يعود بعضنا
لبعض بسوء أبدا ، ففعلت ذلك قريش واستوثقوا من
بعض ، فسميت بنو سهم : العياطة قتل الجن « (١) » .

الا ترى معنى أن كل ما قاله ابن عربى الصوفى ، لا يعدو
كونه خرافة سردها لتفسير تسمية بنى سهم بقتلة الجن ،
فلم يظهر مدى علمه واطلاعه وكشفه ، بل ظهر مدى غفلته
وجهره ، اذ أنه عد الحيات والعقارب والخنافس والهوام
الدابة على الارض جنا ، أو أنه كان يمارس رياضة تجهيل
قرائه ومريديه ، على أحسن تقدير .

ننتقل بعد محى الدين الى متصوف كان ذا شأن
خطير فى التصوف الاسلامى ، سنعرض له مفصلا
عندما نتحدث عن تطور الفكر الصوفى الاسلامى فى
الفصول اللاحقة ، هو عبد الحق بن سبعين ، الذى
زاوج بين الخيالات الصوفية الخصبة والنظرات
الفلسفية السابقة ، وتحرك نتاجا مذهبيا خاصا سبب
حيرة تقويمية لدراسيه ، ما تزال مستمرة . وكان
تناوله الموضوعات يزخر بالمعانى الحية والعمق .

وما يتعلق بموضوعنا هذا منه هو ميل ابن سبعين
لحشد ركام هائل معجب من المعلومات ، يستخدمها
لايهام قرائه بعلمية وتجريبية ما يقول ، فيشير بتعزيمه

(١) ابن عربى : محاضرة الابرار ومسامرة الاخيار ج ٢ ص ٣٤ وقاليتها .

فى نفسه ونفوسهم نوعا من المشاعر يخدم أغراضه
المذهبية . يقول فى رسالة : « السلام على الجزء
المعلوم منك ، والكل محسوب عليك ، والنقلة الجامعة ،
والخط المنسوب ، والدائرة الخامسة ، ورحمة الله
وبركاته . الله الله الله الله الله الله » (١) .

ويلجأ الى تأليف كلام شبيهة الصيغة بالقرآن والحديث
النبوى ، فيقول : « ان الذين آمنوا ، ثم أعوذ بالله
من أحوالهم ، ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين
سبيلا ، مع وجود النظر فى الطبيعة .. وان كان خفيا
فسيظهره الله ، بوجه ما فى وقت ما مع شخص
ما لا يعرفه أحد منكم ولا يظهر عليه اثر التوقع فى
المهمات .. والله لقد ، والله لولا ، والله ما ، والله
إذا ، والله ان رضى الله عنكم أنا ، والله شاكركم
وذاكر معاملتكم الجميلة بما يجب » (٢) .

ويقول : . ايه .. من ه الاول الوهمى ومن ه الآخر
الوهمى ومن ه الظاهر الوهمى ومن ه الباطن الوهمى .
وتزعم أن الجزء الذى يطلق عليه ه خير من عالم الافعال
عند الصم ؟! وبئس ما قالت وبئس ما اعتقدوا ،
ونعم ما اعتقدت وبئس ما قالوا ، ثم تستقيم وتسكن
فى فصل قصدها فقط » (٣) .

فهو يستخدم الحرف (ه) هاء رمزا للدلالة على
النار أو النور الذى هو اسمى خصائصها ، ويبدى
خيرته وحسرتة بالصوت (ايه) من وهم الاول والآخر

(١) ابن سبعين : « م » ت « ص ١٥٧ .

(٢) ابن سبعين : « م » ت « ص ١٥ وتالياتها .

(٣) المصدر نفسه ص ١٤٥ .

والظاهر والباطن المحدودة الزائلة ، وينتقد الراى القائل بأن الفعل الالهى يحصل بتجريد الفعل الانسانى ، ويحمد النية الصادقة التى دفعت الى التمييز بين ذينك الفعلين ، ويرى البقاء لمن وصل الى كبد الحقيقة فى معرفة اختلافهما الجوهرى .

والحرف (ه) هاء عند ابن سبعين أحد الحروف النارية ، فيما يسمى بعلم الحروف ، ويريد به الله الذى هو نور السموات والارض (١) . ولخص ذلك بأن « الاوهام بحسب علمها ه بوجه انقص ، والاوهام التى ه فيها . والضمير قد خطب بعض حق ما هى نصيب حق بوجه اكمل و ه الذى لا ه الا ه ، والذى لا يمكن ان يكون الا و ه وبعد ه وو بحرف ، فافهم تطور هذه الاحاطة النمطة واعزل ضميرك عن هذه الخطة ، وقل له يقرأ : وقولوا حطة ، واحذف غير الاحاطة ولا تحط بها ولا تجعلها تحيط بغيرها » (٢) .

فاذا تساءلنا عن السبب فى تجريد الاوهام بحسب ما يدخل فى علم الله ، بما هو فكرة انقص من الوجود الحق ، من حيث انه لا يمكن أن يكون غير ما هو هو ، والذى لا يمكن أن يكون فيه قبل أو بعد أو أى جهة أو كيفية ، نظرا لاطلاقه المجرد ، وبحسب ما تعرفه العقول — الاوهام عن النور الذى ليس من الله فى شىء ، اذا تساءلنا عن سبب ذلك اجاب عبد الحق :

(١) أنظر كتابى : فلسفة ابن سبعين وعصره ص ٢٠٢ وما بعدها . ويلاحظ هنا امكان « التورية » فى استخدام « ه » من حيث شبهه بالدائرة ، التى اختصر ابن سبعين اسمه فيها ، باعتبارها تساوى العدد « ٧٠ » فى حساب المغاربة ، فعرف بابن دارة أو ابن الدائرة « كتابنا المذكور ص ٥ » .

(٢) ابن سبعين : « ع . ت » ص ١٤٥ .

« اعلم ان هذه الكلمة أو هذه الحكمة قيلت وأريدت ووضعت لان يستقر صدق التوحيد » .

وتبعاً لذلك فهو يطلب من المتأمل طالب المعسرفة :
« احصر نفسك في جهة الاستحقاق ، وجرها بعد ذلك الى الاصل الذي لا تقوم عليه الفروع ولا يثبت في موضوع ، وانما هو مثل الشيء الذي يفرض فيه الشيء ، ويقسم بالفرض والتقدير ، لا انه قسم ولا انه اجتمع من كذا وكذا وكان كذا بعد ما كان كذا . وقل : الاحاطة من هـ ممتدة وبه واقفة واليه معوجة عنه دائرة وبه قائمة .. والادب مع الله ان يقال : الله لا قبل شيء ولا بعد شيء ولا مع شيء . ومنه ان تقول : الكل عنه . وقد عزمت على الكف بعد عجز الجنان واللسان ، والكف من حيث المستمع لا من حيث الملقى » (١) .

يظهر من ذلك مدى اقتناع ابن سبعين بقصور لغته التعبيرية ، عن اصال التصورات والعقائد التي كان يقول بها . ويبدو الحد الذي يكشف عن ان . ما يدركه الصوفي في تجربته ربما لا ينير له مفردات الكلم وهوى البيان وهو في قبضة وجدّه » (٢) . ويظهر ان الصوفي يتحلى بخصائص شخصية معينة ، لا تتوافر في جميع اصحاب المعتقد الديني ، ويتميز - في جملة ما يتميز به - بخصائص امتلاك القدرة على المضي في طريق توليد الفرح واللذة والسعادة ، من حالات التعب الجسدي والعقلي ومجاهدة النفس والحزن الناشئ عن اذلالها أو المستقي من وقائع المأساة اليومية .

(١) ابن سبعين : « م . ت » ص ١٤٥ .

(٢) عبد الكريم اليافي : دراسات فنية في الادب العربي ص ٢٧٣ .

والصوفية - فى ذلك - يبدعون الضد من الضد ،
متمرسين بذلك فى زيارة تحويل « الديدندو » الى
« ليدو » ، بواسطة ازاحة الى طريق العشق والتعلق
بالمطلق أو الواحدة المتسدة اليه منه ، فيعشقون
ذراتهم فيه ، ويشبتون أنفسهم من خلال ابدال
موضوعاتهم ، ويؤكد الواحد منهم « أناه » بما يكفل
حمايتها من المؤثرات الخارجية والمواقف الاجتماعية ،
التي هى مصدر خوف أو قلق .

ويبدو مما سبق أيضا ، أن الصوفى يحترم
الشخصية الانسانية احتراماً متناهياً ، وهو يستفتى
قلبه وثقته بمسلماته العقلية ، ويتبع ميله العاطفى
الخاص ، وأن أفتاه الآخرون أو خالفوه ، وينطلق الى
تجسيد منظومته الخلقية حريصاً على تعميقها .

وقد تميز الصوفية بين رجال الاخلاق بصفة
التفلسف ، . فأولئك قوم مسلمون يأبون أن يقفوا عند
حرفية النصوص فيمضون فى الدرس والتأويل ، ثم
يقبلون على النفس فيجعلونها محور الاخلاق « (١) .

ولقد زهدوا فى المال والشهرة والتقليد والمعصية ،
واستعانوا بأربعة أسلحة يدفعون بها عن أنفسهم وساوس
الشياطين ، هى : الخلوة والصمت والصوم والارق (٢) .
وهم يتبحرون فى التأمل باحثين عن عوالم غيبية ،
فتجتذبهم الصور الآسرة والموحية وفرائد الاحزان
وغرائب الاحوال ، كما نلفيها عند المسيح وعباد بنى

(١) زكى مبارك : التصوف الاسلامى فى الادب والاخلاق ج ٢ ص ٣٥
وتاليتها .

(٢) أنظر : نيكلسون : فى التصوف الاسلامى وتاريخه ص ٦١ وما بعدها

اسرائيل وحكماء اليونان وزهاد الهنود والمسلمين
الصينيين ، وغير هؤلاء وأولئك .

يقول أبو سعيد بن أبي الخير الصوفي : « أخذني
شيخى من يدى وأجلسنى فى ايوان ، ومد يده فأخرج
كتابا وأخذ يقرأ ، فتطلعت الى معرفة هذا الكتاب ،
فلمح الشيخ هذه الحركة ، فقال لى : يا أبا سعيد ،
ان مائة وأربعة وعشرين ألف نبى بعثوا ليعلموا الناس
كلمة واحدة ، هى : الله . فمن سمعها بأذنه فقط ،
لم تلبث أن تخرج من الاذن الاخرى ، أما من سمعها
بروحه وطبعها فى نفسه وتذوقها حتى نفلت الى أعماق
قلبه وباطن نفسه وفهم معناها الروحي ، فقد انكشف
له كل شىء » (١) .

وانجاه التصوف - على هذا النحو - يمثل حالة
سديمية أو ضبابية ، تختلط فيها الفردية بالجماعية
بالإنسانية ، وينتفى منها التعارض حتى بين المتناقضات .
« ومهما يكن من أمر ، فاننا لا نستطيع ان نفعل فى
تراث الفكر الانسانى صفحات متألفة بالنور من أروع
صفحاته ، ولا ان نهمل فى تاريخ الادب العربى شأن
البيان الصوفى شعرا ونثرا ، وهو ذروة شامخة من
ذرى البيان الانسانى قاطبة ، ولا ان نضرب صفحا عن
تأثيره الواسع العميق فى كنوز الغرب والشرق » (٢) .

(١) نقله : عبد الله حسين : التصوف والمتصوفة . ص ١٠٢ .

(٢) عبد الكريم اليافى : دراسات فنية فى الادب العربى . ص ٢٦٦ .

ولا مشاحة عن الحاجة الى ربط هذا النتاج ببعضه
ببعض ، بغية الوصول الى صورة اكثر قربا من تمثل
الاضاع المؤثرة فى تيار الثقافات السالفة ، مهما تكن
الاصول الناظمة والغايات التى رمت الى تحقيقها ،
بحيث يفـدو لزاما الاحاطة بالمنهج التسلسلى الذى
تضمنته المؤلفات ، والمعطيات التى وضعت لتكريسها .

القسم الثاني :

تصوف العرب قبل الإسلام

عرف العرب السكتابة قبل الميلاد ببضع مئات من
السنين ، وعثر في جزيرة العرب على كتابات دونت
باليونانية ولفات أخرى . وتبين دراسة نصوص الجاهلية
أن العرب دونوا قبل الاسلام ، بقلم ظهر في اليمن
خاصة ، أطلق عليه اسم « القلم المسند » أو . قلم
حمير » ، وهو يباين القلم الذي نكتب به حاليا .

ثم تبين أنهم صاروا يكتبون بعد الميلاد بقلم آخر ،
أسهل وألين في الكتابة ، أخذوه من « القلم النبطي »
المتأخر قبيل الاسلام . أما النبط وعرب العراق وبلاد
الشام ، فكانوا يكتبون أمورهم بالارمية والنبطية ،
لشيوع هذين القلمين بين الناس ، حتى العبرانيين بعد
تأثرهم بثقافة « بنى ارم » وتأثيرهم فيها .

وهناك أقلام عشر عليها المستشرقون في أعالي
الحجاز ، تشبه القلم المسند شبا كبيرا ، ردها اليه ،
لأنها متأخرة عنه ، فروع له . وقد سميت بأسماء
القلم الثمودي « نسبة الى قوم ثمود » و « القلم
الليثاني » نسبة الى ليثان ، و « الكتابة الصفوية »
نسبة لارض الصفاء التي عشر فيها على كتابات هذا

القلم ، ثم انحدر عن ذلك أقلام عديدة ، أشهرها «الجزم»
الذى اقتطع من المسند ، ثم أقلام غيره سات فى مناطق
مختلفة من البلاد العربية ، فتشابهت وتباينت لأسباب
وظروف كثيرة (١) .

بشر بن عبد الملك هو الذى نقل « خط الجزم » الى
مكة ، فأغنى العرب عن الكتابة بقلم المسند الثقيل .
وصاروا يكتبون بالقلم وبالحبر ، على طريقة الفرس
والروم يدونون به أموالهم (٢) . لكن المنطقة التى يذكر
أهل الأخبار أنها كانت منبت الخط العربى ، وهى الأنبار
والحيرة ، لم تمدنا بأى نص جاهلى مكتوب . وقد يكون
سبب عدم وصولها ، أن الذين كتبوا بهذا القلم ، إنما
كتبوا على مواد سريعة التلف وبالحبر ، ولذلك تلفت ولم
تتمكن من العيش طويلا ، « كما تلفت مخطوطات أهم منها
شأنًا مثل النسخ الأولى للقرآن الكريم ، والنسخ الأصلية
من رسائل وكتب الرسول الى الملوك والأمراء وإلى
أصحابه . وكذلك خطوط الخلفاء الراشدين وسجلات
دواوينهم وما شاكل ذلك من وثائق » (٣) .

أما جمهرة المستشرقين المعاصرين الذين عنوا بدراسة
تطور الخطوط السامية ، ومنشأ الخطوط العربية ،
فقد رأوا أن الخط العربى الذى دون به القرآن ، أخذ من
الخط النبطى المتأخر الذى كان يستعمله النبط أنفسهم
وهو خط تولد من القلم الارمى المتفرع من الفينيقية ،

(١) أنظر : جواد على : المفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام . ج ٨ ص
١٥٢ وما بعدها .

(٢) الزبيدى : تاج العروس . ج ٣ ص ٥٤٠ « مرمر » . السيوطى :
الزهر فى علوم اللغة وأنواعها ج ٢ ص ٣٤٧ .

(٣) جواد على : المفصل ج ٧ ص ١٧٠

على رأى المستشرق هومل (١) ، وقد استعمل فى ثيماء
وبين النبط الذين كانوا يقيمون فى أعالي الحجاز وفى
سيناء (٢) ، وقد عثر على كتابات دونت به فى مواضع
مختلفة من الحجاز واليمن .

يضاف الى ذلك ما رآه المستشرق « وايل » من أن
الترتيب الذى يرد بالحروف العربية على طريقة « أبجد
هوز ... » وهو ترتيب أخذه العرب من النبط أو
اليهود ، وقد أخذه النبط والعبرانيون من القلم الارمى .
وتشير هذه الطريقة بكل جلاء الى اشتقاق القلم العربى
من القلم النبطى المتفرع عن الخط الارمى . وفيما يلى
بعض نماذج الخطوط والاقلام التى عثر عليها :

(١) Ency. Brita., I, P. 684

(٢) ناصر النقشبندى : منشأ الخط العربى وتطوره لغاية عهد الخلفاء
الراشدين . مجلة سومر ، كانون ثان ١٩٤٧ ، ص ١٢٩ وتاليتها . خليل
يحيى نامى : أصل الخط العربى وتاريخ تطوره الى ما قبل الاسلام . مجلة
كلية الاداب ، المجلد الاول ، الجزء الاول - مايو ١٩٣٥ م .

[illegible]

أشكال حروف المستد مرتبة على ترتيب حروف الهجاء التي نسير

عليها. أي زمنا :

ا	حرف	ض	حرف
ب	حرف	ط	حرف
ث	حرف	ظ	حرف
ج	حرف	ع	حرف
د	حرف	غ	حرف
هـ	حرف	ف	حرف
و	حرف	ق	حرف
ز	حرف	ك	حرف
ح	حرف	ل	حرف
ط	حرف	م	حرف
ي	حرف	ن	حرف
ك	حرف	هـ	حرف
ل	حرف	و	حرف
م	حرف	ي	حرف

ليس لهذا الحرف مقابل في عربيتنا وهو بين السين والزاوي

الأقلام الصفوية والشمودية والحيانية والحربية الجنوبية والعبرانية

۱	۲	۳	۴	۵
صفری	نمودی	احسانی	مستند	عبرانی

القلم النبطي الأخير

6666/1	6	11111	1111
ככככככ	ככככככ	ככככככ	ככככככ
י י י י י י י	י י י י י י י	י י י י י י י	י י י י י י י
77777	77	ככככככ	ככככככ
תתתתתתתת	תתתתתתתת	ככככככ	ככככככ
9999	9999	9999	9999
1	11	11	11
חחחחחחחח	חחחחחחחח	חחחחחחחח	חחחחחחחח
בבבבבבבב	בבבבבבבב	בבבבבבבב	בבבבבבבב
44444444	44444444	44444444	44444444
ככככככככ	ככככככככ	ככככככככ	ככככככככ
לללללללל	לללללללל	לללללללל	לללללללל
00000000	00000000	00000000	00000000
ןןןןןןןן	ןןןןןןןן	ןןןןןןןן	ןןןןןןןן
מ	מ	מ	מ
ץץץץץץץץ	ץץץץץץץץ	ץץץץץץץץ	ץץץץץץץץ
ככככככככ	ככככככככ	ככככככככ	ככככככככ
חחחחחחחח	חחחחחחחח	חחחחחחחח	חחחחחחחח
פפפפפפפפ	פפפפפפפפ	פפפפפפפפ	פפפפפפפפ
77777777	77777777	77777777	77777777
שששששששש	שששששששש	שששששששש	שששששששש
חחחחחחחח	חחחחחחחח	חחחחחחחח	חחחחחחחח

مصادر من العالمين البطلان الشاكر والعلم العربي القديم
يمثل العمود ١ ، مصادر من الحروف العربية الشائعة في القرن
الأول للهجرة ويمثل العمود ٢ ، مصادر من حروف كايي و
وهران . وأما العمودان ٣ ، و ٤ ، يمثلان مصادر من كتابة
النمارة وبطرا .



١٥٠٠
 ١٤٠٠
 ١٣٠٠
 ١٢٠٠
 ١١٠٠
 ١٠٠٠
 ٩٠٠
 ٨٠٠
 ٧٠٠
 ٦٠٠
 ٥٠٠
 ٤٠٠
 ٣٠٠
 ٢٠٠
 ١٠٠
 ٠

كتاب التاريخ

من كتاب

الذي

هو

الذي

١٥٠٠
 ١٤٠٠
 ١٣٠٠
 ١٢٠٠
 ١١٠٠
 ١٠٠٠
 ٩٠٠
 ٨٠٠
 ٧٠٠
 ٦٠٠
 ٥٠٠
 ٤٠٠
 ٣٠٠
 ٢٠٠
 ١٠٠
 ٠

النواظم الاعتقادية

وكما تأثر العرب بأقلام الكتابة ووسائل التعبير عند غيرهم ، مما استخدم لنقل الافكار او حفظ الآراء والمعلومات ، فكذلك تأثروا بالعقائد والخيالات الاجرائية للمناسك والطقوس المتبعة ، بحسب الاديان والعقائد السائدة فى الحضارات المجاورة والبعيدة ، وآفاق المعتقدات الدينية التى استلهمها الانسان العربى قبل ظهور الدعوة الاسلامية .

فقد تعبد العرب قبل الاسلام لآلهة عديدة واعتقدوا بوجود قوى عليا تقدر عليهم ، فحاولوا أن يقيموا اليها الجسور الموصلة لاستمالتها وكسب رضاها ، وكان لهم فى ذلك جملة مسالك أو أديان ، منهم من آمن بالله وتعبد الاصنام للقربى ، ومنهم من عبد الاوثان باعتبارها تنفع وتضر ، ومنهم من دان باليهودية أو النصرانية أو المجوسية ، ومنهم من توقف عن الاعتقاد بأى شىء، ومنهم من تزندق ، ومنهم من آمنوا بالجبرية الالهية أو الجبرية الطبيعية ، فلا حساب ولا كتاب . ولكن الفترة القريبة من الاسلام تنقل إلينا وجود أربعة اتجاهات دينية رئيسية، غالبية فى المجتمعات العربية - على اختلافها ، هى : الوثنية واليهوية والمسيحية والحنفية .

« لهذا لا نجد للوثنية فى بقية مواضع جزيرة العرب ، مكانا فيما كتبه أولئك العلماء عن الاصنام والاوثنان أو الزندقة . ثم أن فى الذى ذكروه وكتبوه تناقض محير ، وتنافر عجيب ، يجعلك تشعر أن رواة تلك الاخبار لم يكونوا يملكون يومئذ أدوات لصقل ما سمعوه من أقوال الرواة ، وما نقلوه عن أدرك الجاهلية من أقوال ، أو أنهم كانوا يعمدون الى الوضع أحيانا : لصنع أجوبة عن أسئلة وجهت اليهم فى أمور لم يأتهم علم بها من قبل » (١) .

أبرز الامثلة على ذلك ما جاء من اختلافات وتضارب وتباين فى ما ذكر الاخباريون المسلمون عن « اللات والعزى ومناة » وغيرها ، وقد وصل اختلال تلك الروايات الى حد « أن أحدهم يذكر خبرا ثم يعود فيذكر ما يناقضه . حدث كل ذلك فى أمور كانت باقية الى ما بعد فتح مكة ، فكيف حالهم اذن فى الامور البعيدة نوعا عن الاسلام (٢) .

وقد أطلعنا اقرار الاسلام بعض أحكام وشعائر الجاهليين ، على جانب من أحكامهم وشرائعهم . فعرفنا بعض شعائر الحج عندهم من حج مكة ، وبعض آرائهم الدينية ونظراتهم الى الحلال والحرام والتقرب الى بيوت الارباب ، كما أطلعنا على قسم منها حيث حرمه أو نهى عنه ، مما ذكر فى القرآن أو الحديث أو كتب التفسير وأسباب النزول ، وقضى على الاسماء الوثنية ، كما قضى على كثير من معالم الجاهلية .

(١) جواد على : المفصل ج ٦ ص ١٤

(٢) أنظر : تفسير الطبرى ص ٢٧ و ص ٣٥ وما بعدها .

ولا شك في أن الوثنية العربية قبل الاسلام ، قد
وعت قضية الخلق ، كما يفيد ذلك النص القرآني في
مجادلته أهل مكة ، باعتبارهم يقولون أن الله هو خالق
الكون ، وقد استعملت كلمة « الله » بمعنى « الاله »
الواحد ، وعثر عليها في النصوص الصفوية (١) . ومن
أبرز ما ارتبط بالوثنية العربية فكرة « الشرك » الدينية ،
التي أظهرتها في الاسلام فكرة « التوحيد » المقابلة ،
باعتبار الشرك ايمانا بتعدد الالهة ، فهو عكس التوحيد .
وقد ذهب كثيرون من أهل الاخبار الى أن العرب
الاولى كانت على ملة ابراهيم ، من ايمان بالله واحداً ،
اعتقدت به وحجت الى بيته ، وعظمت حرمة وحرمة
الاشهر الحرم ، بقيت على ذلك ، ثم سلخ بهم الى أن
عبدوا ما استحبوا ونسوا ما كانوا عليه ، واستبدلوا
بدين ابراهيم واسماعيل غيره ، فبعبدوا الاوثان
وابتعدوا عن دين آبائهم وأجدادهم ، حتى أعادهم الاسلام
اليه (٢) .

ومن النصوص الدينية الهامة جداً ، بين أيدينا نصان
يتعلقان ببناء سد اليمن ، يفيدان كون « التوحيد » دين
ملوك اليمن ، اذ لما أراد الملك « شرحبيل يعفر بن أبي
كرب أسعد » - ملك سبأ وذوريدان وحضرموت ويمنت
واعرابها في الجبال والسواحل - بناء السد ، أمر بنقش
تاريخ البناء على جداره . وقد عثر عليه ، وفيه : أن
العمل كان في سنة ٥٦٤ - ٥٦٥ الحميرية ، وهذا يوافق

(١) أنظر Ency. Religin, Vol. 6, P. 248

(٢) ابراهيم بن عبد الله النجيري : ايمان العرب في الجاهلية . ص
١٢ وتاليتها . الكلبي : كتاب الاصنام ص ٦ .

غامى ٤٩٤ بـ ٥٠٤ من الاعوام الميلادية (١) . وبعد ثماني سنوات من هذا التاريخ ، أى ٥٧٤ - ٥٨٤ من التاريخ الميلادى (٥٧٢ - ٥٣٧ حميرى) وضع « عبد كلال » نصا تاريخيا يذكر فيه اسم « الرحمن » ، بعد أن كان النص الاول قد ذكر «اله السماوات والارضيين» (٢) . ورأى « رينان » أن العسرب - كسائر الساميين الآخرين - موحدون بطبعهم ، وأن ديانتهم من ديانات التوحيد ، وبنى ذلك على دراسته آلهة الساميين ، ووجود أصل كلمة « ال » « ايل » فى لهجاتهم - أى « الاله » التى أصبحت « الله » (٣) .

وأكد ذلك الراى « فلهلم شميدت » الذى درس أحوال القبائل البدائية وأنواع معتقداتهم ، فرأى أن عقائد القبائل الوثنية ترجع بتحليلها وتفصيلها ودرسها الى عقيدة أساسية ، تقوم على الاعتقاد بوجود « القديم الكل » أو « الاب الأكبر » الذى يعتبر العلة الأساس ، فهو اله واحد (٤) .

ويأخذ بهذه النظرية كثيرون من اللاهوتيين والفلاسفة ، وفى الكتب السماوية تأييد لها ، فالشرك وعبادة الاصنام تكوص عن التوحيد ، ساق اليه الانمطاط الذى طرأ على عقائد الانسان فأبعده عن عبادة الله (٥) ،

(١) أنظر : Sab. Inshn, S., 2, CIM 540.

(٢) أنظر : الموضوع السابق و : و Boasor, 23 1941), P.P. 22,

(٣) E. Reman : Histoire Générale et Système Comparé des Langues Sémitiques, Vol. I, P. 1 ff (Paris 1855).

(٤) Schmidt, Wilhelm : Der Ursprung der Gottesidee, 4ed, 1912

(٥) أنظر : Ency. Religion, Vol. 7, P. 113 وتفاسير القرآن .

بتأثير عوامل طبيعية وسياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية متعددة ، تفاوتت باختلاف الاحوال والازمان .

وقد كانت قريش تتعبد وتتقرب الى أصنام قبائل أخرى ، على شرط المعاملة بالمثل ، أى أن تتقرب تلك القبائل وتتعبد لأصنام قريش . فقد كانت قريش - مثلا - تعبد « صاحب كنانة » وبنو كنانة يعبدون « صاحب قريش » كما يذكر « السكري » (١) ، فتمكنت بفضل هذه السياسة الحكيمة من جمع أصنام العرب وضمها في الكعبة ، وهذا ما جعل القبائل تعظم ذلك المجمع ، وتجمع اليه كل سنة مرة - في موسم الحج - بالإضافة الى الايام الأخرى من السنة ، حيث تقع فيها العمرة . فربحت من ذلك ربعا معنويا وماديا ، وصارت مكة سوقا مستقرة ثابتة ، يقصدها الناس في كل وقت .

أما اليهودية فقد عرفها العرب الجاهليون وورد ذكرها في أشعارهم ، وفي كتب الحديث والتفسير والسير والتواريخ والأدب الإسلامية ، باعتبار أنها كانت معروفة قبل الإسلام بزمان غير قصير . وقد دخل اليهودية : حمير ، بنو كنانة ، بنو الحارث بن كعب ، كندة (٢) ، وغسان (٣) . وممن تهود من العسرب أيضا : « اليمن بأسرها » . كان تبع حمل حبرين من أحبار اليهود الى اليمن ، فأبطل الوثان ، وتهود من باليمن ، وتهود قوم من الأوس والخزرج بعد خروجهم من اليمن لمجاورتهم يهود خبير

(١) السكري : المحبر . ص ٣١٨ .

(٢) ابن قتيبة : المعارف ص ٦٢١ . ابن رسته : الاعلاق النفسية ص ٢١٧

(٣) المقدسي : البدء والتاريخ ج ٤ ص ٣١ .

وقريظة والنضير . وتهود قوم من بنى الحارث بن كعب
وقوم من غسان وقوم من جذام « (١) . وقد انتشر
اليهود جماعات جماعات استقرت فى مواضع المياه
والعيون من وادى القرى وتيماء وخيبر الى يثرب ، فبنوا
فيها الآطام لحماية أنفسهم وأرضهم وزرعهم من اعتداء
الاعراب (٢) .

ورفض اليهود دخول الاسلام ، وأبوا تغيير دينهم ،
ودافعوا عن عقيدتهم وتمسكوا بها ، ورفضوا التسليم
بما جاء فى الاسلام من أن محمد أرسل للعالمين كافة ،
وأنه خاتم الانبياء والمرسلين ، وأن القرآن كتاب مصدق
من الله ، وأن أحكامه مؤيدة لما جاء فى التوراة ناسخة
لبعضها . وقد جادلوا فى ذلك وأنبرى أحبارهم للدفاع
عن عقيدتهم ، ولمجادلة من يأتهم من المسلمين لاقتناعهم
بدخول الاسلام .

ومع ذلك « نستطيع القول ان اليهودية كانت من ناحية التبشير عند ظهور الاسلام جامدة خامدة ، لا يهتمها نشر الدين بقدر ما تهمها المحافظة على الحياة وعلى المركز الذى توصلت اليه وعلى تجارتها التى تعود عليها بمال غزير . . . ولسنا نجد بين القبائل العربية يهودا وفدوا اليها وأحبارا سكنوا بينها لا قناعاتا بمختلف الوسائل والطرق للدخول فى دين يهود » (٣) .

وكان لليهود مواضع يتدارس فيها رجال الدين أحكام شريعتهم ، وأيامهم الماضية ، وأخبار الرسل والأنبياء ،

(١) اليعقوبي : أعيان العرب ج ١ ص ٢٢٦ وقاليتهـا .

(٢) جواد علي : المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ج ٦ ص ٥١٦ .

(٣) جواد علي : المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ج ٦ ص ٥٤٩ .

وما جاء فى التوراة والمشنا وغير ذلك ، عرفت بين
الجاهلين «بالمدارس» و «بيت المدارس» و «المدراس» .
وأطلق الجاهليون على موضع تعبد اليهود اسم «الكنيس»
تميزا عن « الكنيسة » التى تدل على موضع عبادة
النصارى (١) .

وكانت « اذا تشوقت العرب الى معرفة شيء مما
تشوق اليه النفوس البشرية ، فى اسباب المكونات
وبدء الخليقة واسرار الوجود ، فانما يسألون عنه أهل
الكتاب قبلهم ويستفيدون منهم ، وهم أهل التوراة من
اليهود ، ومن تبع دينهم من النصارى . وأهل التوراة
الذين بين العرب يومئذ بادية مثلهم ، ولا يعرفون من ذلك
الا ما تعرفه العامة من أهل الكتاب ، ومعظمهم من حمير
الذين أخذوا بدين اليهودية ، فلما أسلموا بقوا على ما كان
عندهم مما لا تعلق له بالأحكام الشرعية التى يحتاطون
لها ، مثل أخبار بدء الخليقة وما يرجع الى الحداث
والملاحم وأمثال ذلك » (٢) .

كما لجأ العرب الى اليهود يأخذون منهم الرقى
والتعاويذ ، فقد ورد « أن أبا بكر دخل على عائشة وهى
تشتكى ويهودية ترقىها ، فقال أبو بكر : ارقىها بكتاب
الله . يعنى : بالتوراة والانجيل » (٣) .

ووقف العرب على كثير من أحكام دين اليهود ، مثل :

(١) المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوى ج ٢ ص ١٢٠ . صحيح مسلم
ج ٥ ص ١٢٢ . البخارى : كتاب الجزية والموادعة من أهل الذمة والحرب ،
الحديث ٦ .

(٢) ابن خلدون : كتاب العبر . ج ١ ص ٤٣٩ .

(٣) العينى : عمدة القارىء ج ٢١ ص ٢٦٢ .

رجم الزنا ، واعتزال النساء في الحيض « (١) والدعاء الى الصلاة بالنفخ في « الشبورة » (٢) أو القرن ، وللإعلان عن احتفالاتهم والحوادث المهمة التي قد تقع لهم ، وصوم « عاشوراء » وأعيادهم ، والصلاة وأوقاتها عندهم . وقد روى ابن عباس : « كان النبي يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم يؤمر فيه بشيء » (٣) .

ولم يسلم من يهود في أيام الرسول غير عدد قليل من المتبنين منهم ، مثل : عبد الله بن سلام ، ولم يتعاون معه سوى عدد ضئيل منهم ، مثل يامين بن عمير النضري ، ويامين بن يامين الاسرائيلي ، فحيربى أحد بنى ثعلبة (٤) ، وكعب بن سلم القرظي ، ورفاعة القرظي ، زيد بن سعيه (سعنه) ، وعدوا في الصحابة (٥) .

ولم يظهر من يهود اليمن في الاسلام ممن عرفوا برواية الاسرائيليات سوى اثنين : كعب الاحبار ، وهب بن منبه . أدرك الاول زمن الرسول ، لكن لم يره ، ولم يدخل الاسلام الا في أيام أبي بكر أو عمر ، وكل ما نسب اليه ورد عنه بالمشافهة والسماع ، وهو بين صحيح ومشكوك فيه ، اذ أن فيه مما هو وارد في التوراة أو التلمود أو الكتب الاسرائيلية الاخرى ، وما هو قصص اسرائيلي نصراني ، وما هو خلط لا أساس له . وأما وهب

(١) القسطلاني : ارشاد الساري ج ١ ص ٣٤٠ .

(٢) المرجع نفسه . ج ٢ ص ٢ وتاليتها .

(٣) عمدة القاري ج ١٧ ص ٧١

(٤) الاصابة ج ٦ ص ٣٣٣ ج ٣ ص ١١٦ ، ٦١٢ . تهذيب الاسماء

واللغات ج ١ ص ٢٧١ .

(٥) أسد الغابة ج ٤ ص ٢٤٢ . النووي : تهذيب الاسماء واللغات

ج ٢ ص ٦٧ .

ابن منبه ، فيعد مرجعا مهما في القصص الاسرائيلي
كان له مطالعات غزيرة في احوال الماضين والم بجملة
من اللعنات .

اما النصرانية فديانة عالمية جاءت لجميع البشر ،
وكانت أكثر تساهلا وتسامحا من اليهودية ، وقام رجال
الدين منذ نشأتها بالتبشير بها ، وبنشرها بين
الشعوب ، فتميزت عن اليهودية التي جمدت واقتصرت
على بني اسرائيل .

وقد دخلت النصرانية الى الجزيرة العربية مع دخول
النسك والرهبان اليها ، للعيش فيها بعيدين عن ملذات
الدنيا ، وبالتجارة ، وبالرقيق - ولا سيما الابيض
المستورد من اقطار ذات حضارة وثقافة ، فلم تحدث
هجرات نصرانية كبيرة - كهجرة يهود - الى الحجاز
أو اليمن أو البحرين .

كانت النصرانية ديانة رسمية للقيصرة والروم ،
وللشعوب التي أخضعها هاتان الامبراطوريتان ، فما
اضطرت الى الهجرة لبلدان أخرى لتأمين الحماية
لنفسها . وقد استمال النصرانيون المقيمون بين القبائل
العربية ساداتها ، فدخلوا النصرانية . اذ توغل المبشرون
في أماكن نائية من جزيرة العرب ، ومنهم من رافقوا
الاعراب وعاشوا عيشتهم ، حتى عرفوا بـ « أساقفة
الخيام » و « أساقفة أهل الوبر » ، ومنهم « أساقفة
القبائل الشرقية المتحالفة » و « أساقفة العرب البادية »
وغير ذلك (١) . وقد أفلحوا في ابعاد أعداد كثيرة من
العرب عن الوثنية ، حين لم يفلحوا في جعلها تعتنق

(١) لويس شيخو : النصرانية وآدابها . ج ١ ص ٣٧

المسيحية ، فكان كثير من اولئك متحنفين ، يقولون بالتوحيد .

وكانت النصرانية فى ربيعة وغسان وبعض قضاة (١) ، بنى أسد بن عبد العزى من قريش (٢) وبعض بنى تميم وربيعه ، ومن اليمن طيء ومذحج وبهراء وسليم وتنوخ وغسان ولخم (٣) ، وفى دومة الجندل وأيلة وبعض وادى القرى ويثرب واليمامة والبحرين (٤) . نصرانية هؤلاء شرقية ، مخالفة لكنيسة « القسطنطينية » اعتبرها الروم « هرطقة » وخروجاً على النصرانية الصحيحة « الارثوذكسية » ، باعتبارها متأثرة بعقليات العرب الشرقيين وشعوب الشرق الأدنى ، من أبرز مميزاتها عكوفها على دراسة العهد القديم « التوراة » أكثر من عكوفها على دراسة الاناجيل (٥) .

(١) ابن قتيبة : المعارف - ص ٦٢١ . البدء والتاريخ ج ٤ ص ٣١ .
(٢) روى بعض المفسرين أن نصرانيا فى مكة اسمه « جبر » كان غلاماً لعامر بن الحضرمي ، كان قد قرأ التوراة والانجيل ، وكان الرسول يجلس اليه عند المروة الى مبيعتة ، « فكانوا يقولون : والله ما يعلم محمداً كثيراً مما يأتي به الا جبر النصراني ، غلام الحضرمي » . (تفسير الطبري - ج ١٤ ص ١٢٠) ، (روح المعاني ج ١٤ ص ٢١٢) ، (سيرة ابن هشام ص ٢٦٠) . وقد اختلف المفسرون فى رسم ذلك الرجل ، واتفقوا على أنه كان أعجمي الاصل ، نصرانيا ، يقرأ الكتب ، وأنه كان فى مكة نفر من الموالي على دين النصرانية ، يقرأون ويكتبون . وقد تأكد ذلك فى سورة النحل - الآية ١٠٣ : « ولقد تعلم أنهم يقولون : انما يعلمه بشر ، لسان الذين يلحدون اليه أعجمي ، وهذا لسان عربى مبين » .

(٣) اليعقوبى : أديان العرب ج ١ ص ٢٢٧ .
(٤) البيهقي : السنن الكبرى ج ٩ ص ١٨٢ وتاليتها .
(٥) أنظر : Noldeke : Geschichte des goraus, I, S. 7 :

وقد بقيت النصرانية قائمة فى ايام الاسلام فى نجران ومواقع من اليمن وأنحاء أخرى من جزيرة العرب ، لكن ضعف تأثيرها أمام الدين الجديد . وهناك شيع عقائدها مزيج من اليهودية والنصرانية ، وجدت سبيلها فى جزيرة العرب ، مثل « الابيونيين » أو الفقراء و « الناصريين » و « الكسائيين » أو المتخفين وغيرهما ، لبثت فى زاوية تأثيرية هادئة ، تتعايش مع الدين الجديد .

وظهرت عقائد النصرانية وتعاليمها الدينية على السنة شعرائها ، أمثال : عدى بن زيد والممس ابن عبد المسيح والاعشى ، وفى آثار شعراء آخرين من غير النصارى ، أمثال : أمية بن أبى الصلت والناطقة الجعدى والافوه الازدى وغيرهم ، الامر الذى يشف عن انتشار تلك العقائد والتعاليم المسيحية الدينية فى القبائل العربية وتأثيرها فيهم .

وقد وجدت ترجمات عربية للكتاب المقدس ، انتشرت فى بلاد الشام والعراق والجزيرة العربية . ونجد فى كتب الاخباريين وكتب قصص الانبياء والفصول المدونة عن الماضين ، قصصا وأمثلة وكلاما يرجع أصله الى بعض أسفار التوراة أو الى الاناجيل ، ومنه ما يرجع الى التلمود أو المشنا وكتب شعبية دينية أخرى . وكان أهل نجران أعظم قوم من النصارى جادلوا الرسول فى عيسى ، كما جادلوه فى أمور دينية عديدة (١) . وقد

(١) أنظر : الطبرى : تفسير القرآن ج ٣ ص ٢٠٧ وتاليتها .

كان للنصرانية اثر مهم فى نشر الكتابة العربية ، المأخوذة
عن الارمية كما تقدم ، بين الجاهليين ، وبها كتب الوحى
أول ما نزل ، وأدخلت الآراء الاغريقية والسريانية مع
هاتين اللغتين ، وأدخلت فن بناء الكنائس والاديرة
والمذابح والمحاريث والزخرفة ، والنحت والتصوير
المتأثرين بالنزعة الدينية (١) .

(١) أنظر : جواد على : الفصل ج ٦ ص ٨٩ وما بعدها .

أنبياء العرب

وكيما تكتمل الصورة العامة للأوضاع الدينية في البلاد العربية قبل الاسلام ، لابد من معرفة أنبياء الجاهلية ، ثم التعرض للظاهرة المتميزة في مجتمع الجزيرة في الفترة القريبة من الاسلام - تلك التي دعيت « بالحنفية » ، فكانت المظهر الذي عبر عن نزوع الفكر الديني العربي الى بزوغ الدين الجديد .

تفيد الاخبار انه كان للجاهليين أنبياء بشروا بالله وبدينه بين العرب الاول ، منهم : هود بنى عاد ، وصالح بنى ثمود ، وخالد من بنى قطيعة بن عبس - لم يكن في بنى اسماعيل نبي قبله . ولما كانت كتب التفاسير قد افاضت في النبيين الاولين ، فسأبدا بالحديث عن النبي خالد .

النبي « خالد » هو الذي أطفأ « نار الحرتين » في بلا عبس ، التي كانت تسطع ليلا في السماء ، وبحرق شظاياها أى شيء يقع عليه ، فاذا كان النهار ، فانما هي دخان يفور . فقد احتقر النبي خالد بشرًا للنار أدخلها فيها ، والناس ينظرون ، ثم اقتحم فيها حتى غيبتها ونجح في اخمادها ، بعد ان كانوا يقولون : هلك الرجل ، فكذبهم وخرج سالما .

وذكر انه - لما حضرته الوفاة - قال لقومه : اذا انا مت ، ثم دفنتموني ، فاحضروني بعد ثلاث ، فانكم ترون عيرا أبتري بطوف بقبرى ، فاذا رأيتم ذلك فانبشوني ،

فانى أخبركم بما هو كائن الى يوم القيامة . فاجتمعوا
لذلك فى اليوم الثالث ، فلما رأوا العير ، وذهبوا
ينبشونه ، اختلفوا فصاروا فرقتين ، وابنه عبد الله فى
الفرقة التى أبت أن تنبشه ، وهو يقول : لا أفعل ، فادعى
ابن المنبوش ، فتركوه (١) .

ويظهر أن « خالدا النبى » قد عاش قبل الاسلام ،
فقد ذكر الاخباريون أن ابنة له قدمت على النبى محمد ،
فبسط لها رداءه قائلا : هذه ابنة نبى ضيعة قومه .
وذكروا أنها لما سمعت سورة « قل هو الله أحد » قالت :
قد كان أبى يتلو هذه السورة (٢) ، وقيل انه هو الذى
دعا على « العنقاء » فذهبت وانقطع نسلها (٣) .

والعرب نبى رابع اسمه « حنظلة بن صفوان » بعثه
الله الى « أهل الرسل » فكذبوه وقتلوه . عاش { أيام
« بختنصر » ، ونسب الى « حمير » . وقال بعض
الاخباريين ان الله أرسله الى « أهل عدن » فقتلوه (٤) .
وذكر اسم نبى أرسل الى « أهل حضور » هو
« شعيب بن ذى مهدم » عذبه قومه وقتلوه ، فاستأصلهم
« بختنصر » . وقبره فى « صنين » أحد جبال
اليمن (٥) .

أما « مسيلمة بن حبيب الحنفى » فقد ادعى النبوة
فى مكة قبل البعثة ، بعد أن طاف فى الاسواق التى

(١) الجاحظ : الحيوان ٤ ص ٤٧٦ وتاليتها .

(٢) الآلوسى : بلوغ الارب ج ٢ ص ٢٨٧ وتاليتها .

(٣) لسان العرب . مادة « عنق » .

(٤) أنظر : الروض الاتف ج ١ ص ٩ .

(٥) الموضع نفسه .

كانت بين دور العجم والعرب ، يلتقون فيها للتسويق والبياعات ، كأسواق : الابلّة ولقه والانبار والحيرة . وتعلم النيرجات واختيارات النجوم ، ومذهب الكاهن والعياف والساحر وأصحاب الزجر والخلط ، وصاحب الجن الذي يزعم أن معه تابعه (١) .

دعا مسيلمة الى عبادة « الرحمن » ، وكان له اتباع كثيرون ، وأهل مكة على علم برسالته ، وكانت « قريش حين سمعت بسم الله الرحمن الرحيم ، قائل قائلهم ، دق فوك ، انما تذكر مسيلمة رحمن اليمامة » (٢) . وقد وصل تأثيره في أتباعه حدودا بالغة ، فقد ذكر للطبرى أن « رجال بن عنقوة » كان أحد رجال « وفد حنيفة » الى الرسول ، أسلم وقرأ القرآن ، وفقه في الدين ، فبعثه الرسول معلما لاهل اليمامة ، وليشغب على مسيلمة ، وليشدّد من أمر المسلمين ، فكان أعظم فتنة على بنى حنيفة من مسيلمة ، شهد له أنه سمع محمدا يقول : انه قد أشرك معه ، فصدقوه واستجابوا له ، وطالبوه بمكاتبة النبي محمد ، ووعدوه ان هو لم يقبل ان يعينوه عليه ، وكان يؤذن له رجل اسمه « عبد الله بن النواحة » ، ويقيم له ويشهد « حجير بن عمير » ، معظم وقاره في نفوس أتباعه (٣) .

اصطنع مسيلمة آيات مسجوعة ، محاكاة لآيات القرآن الاولى الملكية ، كقوله : « والثاردات ثردا .

(١) الجاحظ : الحيوان ج ٤ ص ٣٦٩ وتاليتها .

(٢) البعقوبي : أديان العرب ج ١ ص ١٢٠ . والروض الاثف ج ٢ ص ٣٤٠ .

(٣) الطبرى : تفسير القرآن ٠ ج ٣ ص ٢٨٢ وتاليتها .

واللاقمات لقما . اهالة وسمنا . لقد فضلتكم على اهل
الوبر . وما سبقكم اهل المدر . ريفكم فامعنوه . والمعتر
فآووه . والباغى فناوئوه « (١) .

وقيل ان مسيلمة تزوج « سجاح » التميمية من بنى
يربوع ، كانت كاهنة زمانها ، تقول ان رؤيتها ورئى
« سطيح » واحد ، وأدعت النبوة ، فاختلفت مع
مسيلمة ، ثم اتصلت به وتزوجته ووهبت نفسها
له (٢) .

قتل « وحشى » مسيلمة بن حبيب ، وبقي كثير من
أتباعه مؤمنون به بعد مقتله وتغلب المسلمون على اليمامة،
ورثاه بعض شعراء بنى حنيفة ، بقوله :

لهفى عليك أبا تمامه
لهفى على ركنى تهامة
كم آية لك فيهم
كالشمس تطلع من غمامه (٣)

(١) الطبرى : الموضع المذكور .
(٢) ابن قتيبة : المعارف ص ٤٠٥ .
(٣) الجاحظ : الحيوان ج ٣ ص ٢٩٤ .

الحنفية والصوفية

فاذا تركنا أنبياء العرب الى عبادهم ، رأينا أنه كان فى العرب قبل الاسلام طائفة لم تعبد الأصنام ، وما كانوا يهودا ولا نصارى ، اعتقدوا بوجود إله واحد عبده ، ولم يشركوا به أحدا (١) ، دعوا بالحنفاء ، وأشير اليهم فى كتب الحديث غير قليل .

وقد كان المحافظ على دين ابراهيم يعرف من مراعاته أحكام دين التوحيد الحنيف ، وهى : اعتقاد بوجود إله واحد واحد ، وطواف بالبيت ، وحج اليه ، وعمرة ، ووقوف على عرفة وهدى للبدن ، واهلال بالحج والعمرة (٢) ، وامتناع عن أكل ذبائح الاوثان وكل ما أهل به لغير الله ، وتحريم الخمر على أنفسهم ، والنظر والتأمل فى خلق الله (٣) .

ولا يفوتنا أن نلاحظ أن أهل الاخبار قد خلطوا فى أسماء أولئك الحنفية ، ونسبوا الى هذا الاتجاه من نسبوه الى الرهبنة النصرانية ، أمثال : قس بن ساعدة الايادى ، ورقة بن نوفل ، عثمان بن الحويرث ، لان

(١) ابن الاثير : النهاية فى غريب الحديث ج ١ ص ٢٦٥ . الطبرسى : مجمع البيان ج ١ ص ٤٦٧ . الآلوسى : بلوغ الارب ج ٢ ص ١٩٦ . الزمخشري : الكشاف ج ١ ص ٢٣٦ .

(٢) الآلوسى : بلوغ الارب ج ٢ ص ١٩٦ .

(٣) القرطبي : الجامع لاحكام القرآن . ج ٤ ص ١٠٩ .

الحنفاء نسكوا فى الحياة الدنيا وانصرفوا لعبادة اله
ابراهيم واسماعيل ، وزهدوا وساحوا فى البلاد بحشا
عن الدين الصحيح ، يعظون الناس للابتعاد عن عبادة
الالهة المشتركين والناس .

لذلك يمكن القول بأن الحنفاء كانوا مصلحين ،
يعملون على رفع مستوى الفكر الانسانى . ومنهم
جماعة ضد الاوضاع الاجتماعية السائدة فى أيامهم ،
لأنها فى نظرهم أوضاع مؤخرة تمنع الانسان من التقدم
ومن ادراك الواقع ، وقد رأت أن العقل لا يقر التقرب
الى أحجار والى التبرك بها والدبح لها « (١) .

وقد كان الحنفاء نفرا من قبائل مختلفة عديدة ، لم
تجمع بينهم رابطة مشتركة مباشرة أو منظمة ، إنما اتفقت
أفكارهم فى رفض عبادة الاصنام والدعوة الى
الاصلاح ، علاجا لتلك العادات والعقائد الايمانية
والاجتماعية التى سادت فى تلك الحقبة من الزمن .

أشهر من روى الاخباريون أنهم من الحنفاء : خالد بن
سنان العيسى ، رثاب الشنى ، أسد أبو كرب الحميرى ،
قس بن ساعدة الايادى ، حنظلة بن صفوان ، أمية بن
أبى الصلت الثقفى ، ورقة بن نوفل ، عداس (مولى
عتيبة بن ربيعة الثقفى) ، أبو قيس صرمة بن أنس
الانصارى ، أبو عامر الاوس ، عبد الله بن جحش
الاسدى (٢) .

ومن الحنفاء : زيد بن عمرو بن نفيل ، أرباب بن رثاب ،

(١) جواد على : المفضل ج ٦ ص ٤٥٧ .

(٢) المسعودى : مروج الذهب ج ١ ص ٧٨ .

سويد بن عامر المصطلقى ، وكيع بن زهير الايادى ،
عمير بن جنوب الجهنى ، عدى بن زيد العبادى ،
عامر بن الظرب العدوانى ، عبد الطيب
ابن ثعلب بن وبرة بن قضاة ، علاف بن شهاب التميمى ،
المتمس بن أمية الكنانى ، زهير بن أبى سلمى ، خالد بن
سنان العيسى ، عبد الله القضاعى ، عبيد بن الابرص
الاسدى ، كعب بن لؤى ابن غالب (١) .

ومن المتحنفين عثمان بن الحويرث (٢) ، والمأمور
المارئى الذى أثرت له خطبة فى قومه ، ألقاها بعد تأمل
السماء والنجوم ، حثهم فيها على التدبر بما فى الكون ،
ودعا الى الله ونبد عبادة الاوثان . ومنهم أكثم بن صيفى
الذى أدرك البعثة ، وأرسل ابنه « حبيشا » الى النبى
محمد ليخبره خبره ، فلما أتاه بخبره جمع بنى تميم
ودعاهم الى الايمان به ، وان يكونوا فى هذا الامر أولا
ولا يكونوا فيه آخرا ، فعارضه مالك بن نويرة قائلا :
لقد خرف شيخكم ، فقال أكثم : « ويل للشحى من
الخلى ، ولهفى على أمر لم أشهده ولم يسبقنى (٣) .
وكثير غيرهم » من الشعراء من يتألسه فى جاهليته
ويتعفف فى شعره ولا يستهتروا بالفواحش (٤) .
زعم الاخباريون أن قس بن ساعدة ، أحد المعمرين

(١) الآلوسى : بلوغ العرب ج ٢ ص ٢٤ وتاليتها . مروج الذهب ج ١
ص ٧٩ .

(٢) جرجى زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية ج ١ ص ١٢٨ .

(٣) أنظر : محمد هاشم عطية : الادب العربى وتاريخه فى العصر الجاهلى
ص ٧٢ وما بعدها .

(٤) ابن سلام : طبقات الشعراء ص ٢٢

عاشوا مئات من السنين ، لم تقل عن ثلاث مئة ووصلت
سبع مئة (١) . وكانت وفاته قبيل البعثة الاسلامية
(٦٠٠ م) ، له خطبة شهيرة تناقلتها الالسن قبل
تدوينها ، قيل ان الرسول سمعها ، وقيل حفظها ، وقيل
طلب سماعها مرارا (٢) .

وقد جرى اعتبار قس مبدعا فذا ، أوجد للعرب
اشياء وأمورا كثيرة : فهو أول من آمن بالبعث من أهل
الجاهلية ، وأول من توكأ على عصا أو سيف عند
خطبته ، وأول من علا على شرف وخطب ، وأول من
قال « أما بعد » ، وأول من كتب « من فلان الى فلان » (٣) ،
وأول من قال « البيئة على من ادعى واليمين على من
أنكر » ، وكان أحد حكماء العرب وخطيبها كافة (٤) ،
روى الرسول كلامه وموقفه على جملة الاورق (الاحمر)
بعكاظ وموعظته ، وعجب من حسن كلامه وظهر
تصويبه (٥) ، وقال فيه : « يحشر أمة وحده » (٦) .

(١) ابن كثير : البداية والنهاية . ج ٢ ص ٢٣٠ . الجاحظ : البيان
والثبيين ج ١ ص ٥٠ . لويس شيخو : شعراء النصرانية ج ٢ ص ٢١١ .
الميداني : مجمع الامثال ج ١ ص ١١٧ .

(٢) أنظر : ابن حجر : الاصابة في تمييز الصحابة ج ٥ ص ٢٨٥ .
ابن كثير : البداية والنهاية ج ٢ ص ٢٣٠ . التالبي : الامالي ج ٣ ص ٣٧ .
ابن عمدة : العقد الفريد ج ٢ ص ٢٥٤ وتاليتها .

(٣) المرزباني : المؤتلف والمختلف ص ٣٣٨ . بلوغ الارب ج ٢ ص ٢٤٦
.. الاصفهاني : الاغانى ج ١٤ ص ٤٠ . المسعودي : مروج الذهب ج ٢
ص ١٠٢ .

(٤) لويس شيخو : شعراء النصرانية . ج ٢ ص ٢١١ . اللسان ج
٨ ص ٥٨ .

(٥) الآلوسی : بلوغ الارب ج ٢ ص ٢٤٦ .

(٦) الاصفهاني : الاغانى ج ١٤ ص ٤٠ . ابن قتيبة : المعارف ص ٦١ .
ابن كثير : البداية والنهاية ج ٢ ص ٢٣٠ وتاليتها .

من شعره ، ما جاء فى خاتمة خطبته المشهور ، قوله :

فى الداهيين الاولـ
ين من القرون لنا بصائر
لما رأيت موارد
للموت ليس لها مصادر
ورأيت قومي نحوها
يمضي الاصاغر والاكابر
لا يرجع الماضى ولا
يبقى من الباقين غابر
ايقنت انى لا محصا
له حيث صار القوم صائر (١)

أما زيد بن عمر بن نفيل (ت ٢٦٠ م) ابن عم عمر بن الخطاب ، فقد رغب عن عبادة الاوثان وطلب الدين ، وكان يقول : « يا معشر قريش ، أيرسل الله قطر السماء ، وينبت بقل الارض ، ويخلق السائمة فترعى فيه ، وتذبحونها لغير الله ! » فأخرجه القرشيون من مكة ، وكان أشدهم عليه الخطاب بن نفيل والد عمر الذى عاتبه على فراق دين آبائه ، ووكل به ابنه صفيه .

وقد خرج الى الشام اللقاء ، وعاش الى خمس سنين قبل البعثة المحمدية ، بعد أن كان نزل فى غار « حراء » يتعبد ويتأمل ، ومن شعره فى التوحيد :

(١) تاريخ آداب اللغة العربية . ج ١ ص ١٣٥ . الاغانى ج ١٤ ص ٤١ . خزانة الادب ج ١ ص ٢٦٧ .

وأسلمت وجهي لمن أسلمت
له الأرض تحمل صخرًا ثقيلًا
دحاها فلمسا رآها استوت
على المساء أرسى عليها الجبالا
وأسلمت وجهي لمن أسلمت
له المزن تحمل عذبا زلالا
إذا هي سسيقت إلى بلدة
أطاعت فصبت عليها سجالا (١)

وشبه ما في هذا النص الجاهلي بآيات الخلق في القرآن ، يمكن أن يكون مستمدا من سفر التكوين الذي كان معروفا ومتداولا ، عند القارئ وطالبي الثقافة الدينية في العصر الجاهلي ، فقد التقى الشاعر أثناء أسفاره بأخبار اليهود وعلماء النصارى ، ولم يجد عندهم ما يطمئن نفسه ، وما يرى فيه التوحيد الخالص .
كما أن زيدا سخر عبادة الاوثان ، ونهى عن قتل الموءودة ، وامتنع عن الذبح للأسباب ومن أكل الميتة والدم وما ذبح للأصنام (٢) ، حتى أوكل عمه الخطاب شبابا من قريش وسقائها ، لا يسمحون له دخول البلدة ، ويمنعونه من الاتصال بأهلها ، مخافة أن يفسد عليهم دينهم ، وأن يتابعه أحد منهم على فراق ما هم عليه ، فألموه وآذوه (٣) .

أما « ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى » من

(١) المعارف ص ٢٧ وتاليتها .

(٢) سيرة ابن هشام ج ١ ص ٢٤٤ . ارشاد السارى : ج ٦ ص ١٦٠
أسد الغابة ج ٢ ص ٢٣٦ . مروج الذهب ج ١ ص ٧٠ .

(٣) ابن هشام ج ١ ص ٢٤٠ . ابن سعد : الطبقات ج ١ ص ١٦٢ .

قريش (ت ٥٩٢ م) ، فهو أحد من اعتزل الاوثان في
الجاهلية ، وقرا الكتب ، وامتنع عن اكل ذبائح الاوثان ،
وكان يكتب اللغة العربية بالحرف العبراني « (١) .
عاش بعد بعثة محمد ، لكنه لم يدخل الاسلام ، وكان
يمر ببلال وهو يعذب ويقول : أحد أحد ، فيقول :
أحد أحد يا بلال ، والله لئن قتلتموه لاتخذته حنانا (٢) .
ومن شعره :

لقد نصحت لاقوام وقلت لهم
انا النذير فلا يفركم أحد
لا تعبسون الها غير خالقكم
فان دعوكم فقولوا : بيننا جدد
سبحان ذي العرش سبحانا نعوذ به
وقيل قد سبح الجودي والحمد
فسخر كل ما تحت السماء له
لا ينبغي ان ينساوى ملكه أحد
لا شيء مما ترى تبقى بشاشته
يبقى الاله ويودي المال والولد
لم تفن عن هرمز يوما خزائنه
والخلد قد حاولت عاد فما خلدوا
ولا سليمان اذ دان الشعوب له
والجن والانس يجرى بينها البرد (٣)

-
- (١) تاريخ آداب اللغة العربية ج ١ ص ١٢٨ .
(٢) ابن الاثير : النهاية ج ١ ص ٢٢٦ . الاصابة ج ٦ ص ٣١٨ . وقيل :
لاتخذن قبره حنانا . والحنان : البركة والهيبة ، وهو الشر الطويل . وربما
اراد ورقة : لو قتلتموه لاعتبرت ذلك خطأ اقترفتموه لا ينسى سريعا .
(٣) الاصفهاني : الاغانى ج ٣ ص ١٥ .

وقد ذكر أن الرسول رأى « ورقة » فى منامه ، وكان
لابسا ثيابا بيضا ، وذكر ذلك لمن سأله عنه ، وبين لهم
انه لو كان من أهل النار لما ظهر له فى منامه وهو بهذه
الملابس ، لان أهل النار لا يلبسون ثيابا بيضا (١) .

كما يروى ان الرسول قال : « لا تسبوا ورقة بن
نوفل ، فانى رأيته فى ثياب بيض » (٢) ، وأن الرسول
قال لما توفى ورقة : « لقد رأيت القس فى الجنة وعليه
ثياب الحرير ، لانه آمن بنى وصدقنى » (٣) .

ومن الحنفاء أبو قيس صرمة بن أنس من بنى النجار،
ترهب ولبس المسوح ، وهجر الاوثان ، ودخل بيتا
واتخذه مسجدا لا تدخله طامث ولا جنب ، وقال :
أعبد رب ابراهيم . ومن شعرة ، اورد صاحب بلوغ
الارب (٤) .

يقول أبو قيس وأصبح غاديا
ألا ما استطعتم من وصاتى فافعلوا
أوصيكم بالله والبر والتقوى
وأعراضكم والبر بالله اول
وان قومكم سادوا فلا تحسدونهم
وان كنتم أهمل السيادة فاعدلوا

(١) المرجع نفسه ص ١١٣ وتاليتها .

(٢) كتاب نسب قریش ص ٢٠٧ . الاصابة ج ٦ ص ٣١٨ وتاليتها .
الترمذى ج ٣ ص ٢٥١ .

(٣) القسطلانى : ارشاد السارى ج ١ ص ٦٥ ، الذهبى : تاريخ
الاسلاح ج ١ ص ٦٨ . الذهبى : سير النبلاء ص ٨٠ . خزائن الادب
ج ٢ ص ٤١ .

(٤) التويرى : نهاية الارب ج ٢ ص ٢٦٦ .

وأشعاره تحمل الاصول العقيدية النساظمة لآرائه
الدينية ، نجد فيها كثيرا مما هو فى النصرانية واليهودية
من أخذ بالإيمان بالله واحد ، وتأدب بالاخلاق الكريمة
وصلة الرحم ، مما أكده الدين الاسلامى بعد . يقول فى
قصيدة :

سبحوا الله شرق كل صباح
طلعت شمســـــــــــــــــه وكل هلال
عالم السر والبيان لدينـــــــــــــــــا
ليس ما قال ربنا بضلال
وله الطير تســـــــــــــــــتريد وتأوى
فى وكور من آمناات الجبال
وله الوحش بالفـــــــــــــــــلاة تراها
فى حفاف وفى ظلال الرمال
وله هودت يهـــــــــــــــــود ودانت
كل عين اذا ذكرت عضـــــــــــــــــال
وله شمس النصـــــــــــــــــارى وقاموا
كل عيد لربهم واحتفـــــــــــــــــال
وله الراهب الحبـــــــــــــــــيس تســـــــــــــــــراه
رهن بؤس وكان ناعـــــــــــــــــم نال
يا بنى الارحام لا تقطـــــــــــــــــعوها
وصلوها قصيرة من طوال (١)

ولعامر بن الظرب اقوال فى الحكمة والدين ، مثل
« انى ما رأيت شيئا خلق نفسه ، ولا رأيت موضوعا
الا مصنوعا ، ولا جائيا الا ذاهبا ، ولو كان يميت الناس

(١) شيخو : شعراء النصرانية ج ١ ص ٨ وتاليتها .

الداء ، لحياتهم الدواء » ، وقوله : « انى ارى امورا
شتى وحتى . قيل : وما حتى ؟ قال : حتى يرجع
الميت حيا ، ويعود الاشياء شيئا ، ولذلك خلقت
السموات والارض » (١) .

وقيل ان حكم « عامر » فى « الخنثى » هو الذى
اقره الاسلام ، وان العرب كانت اذا شكل عليها امر فى
قضاء ، او حارت فى امر معضل ترى وجوب الحكم فيه
برأى صائب وعقل وتدبير ، ذهبوا اليه ، فاذا حكم كان
حكمه الحكم الفصل ، فلا راد له (٢) .

لكن اظهر الشعراء المتحنفين واغرزهم مادة ، واكثرهم
تنويعات موضوعاته ، هو أمية بن أبى الصلت (ت ٦٢٤
— ٣٩ هـ) اشعر ثقيف ، كان متدينا يقصد الشام
للتجارة ، ثم زهد فى الدنيا ولبس المسوح وتعبد ،
وقد تناول بالذكر فى شعره : ابراهيم واسماعيل
والحنيفية ، ووصف الجنة والنار ، وحرم الخمر ،
وشك فى الاوثان ، وطمع فى النبوة . ولكن العرب
ينتظرون نبيا يهديهم ، فكان يرجو أن يكون هو ، فلما
ظهر النبى محمد أسقط فى بده ، وقال : « انما كنت
ارجو أن أكونه » ، ولكنه ما انفك يختلف الى الديور
والكنائس ، يجالس الرهبان والقسس ، حتى غلب على
ظهر البعض أنه مسيحى (٣) .

(١) بلوغ الارب ج ٢ ص ٢٧٥ وتاليتها . السبكى : المحبر ص ١٣٥ ،
١٨١ ، ٢٣٧ .

(٢) ابن هشام ج ١ ص ١٣٤ . الدينورى . عيون الاخبار ج ١ ص
٢٦٦ . الروض الانف : ج ١ ص ٨٦ . الجاحظ : البيان والتبيين ج ١
ص ٢٦٤ ، ٤٠١ ج ٢ ص ١٩٩ .

(٣) الاغانى ج ٤ ص ١٢٠ . ابن هشام ج ١ ص ١١ ، ٤٨ ، ٦٣ ج ٢
ص ٣٢١ ، ٤٠١ . الشعر والشعراء : ج ١ ص ١٧٦ .

قرأ الكتب ووقف عليها ، الى جانب اتصاله برجال الدين واهل الكتاب ، فتكونت فكرته عن الدين الحق ، وشك في عبادة قومه وعقائدهم وعاداتهم . وظهر هذا التأثير في الكلمات والمصطلحات الاعجمية والغريبة المستخدمة في شعره ، وفي ما انتزعه من أمثله وقصص العهدين القديم والجديد ، وموارد أخرى شائعة عند اهل الكتاب ، فقد كان « يحكى قصص الانبياء ، فيأتى بألفاظ كثيرة لا تعرفها العرب ، يأخذها من الكتب المتقدمة ، أو بأحاديث من أحاديث اهل الكتاب » (١) .

رفض أمية دخول الاسلام ، وكان يناصر المشركين ضد المسلمين ، ورثى قتلى بدر من المشركين بقصيدة مطلعها :

ألا بكيت على السكر
م بين الكرام أولى المادح
كبكا الحمام على فسرو
ع الايك في الفصن الصوادح

فنال في بيتين من هذه القصيدة من أصحاب رسول الله ، فأحملها « ابن هشام صاحب السيرة » (٢) وذكر ان الرسول نهى عن روايتها (٣) .

من الالفاظ الغريبة التي أتى بها أمية للاعجاز قوله :
قمر وساهور يسل ويفمد ، وتسميته الله : السلطيظ

(١) ابن قتيبة : الشعر والشعراء ج ١ ص ٣٦٩ .

(٢) سيرة ابن هشام ج ٢ ص ٤٠٥ .

(٣) الاغانى ج ٤ ص ١٢٣ . بروكلمان : تاريخ الادب العربى ج ١ ص ١٣ .

فوق الأرض مقتدر ، وقوله عن الله : « التفرور » ،
وقد سمى السماء « صاقورة » و « حاقورة » واستعمل
الفاظا أخرى من هذا القبيل (١) .

ويروى من شعره قبل البعثة المحمدية ، قوله :

الحمد لله ممسانا ومصبحنا
بالخير صبحنا ربى ومسانا
رب الحنيقة لم تنفد خزائنها
مملوءة طبق الافاق سلطانا
الا بنى لنا مسنا فيخزنا
ما بعد غايتنا من رأس محيانا
بيننا يربينا آباؤنا هلكوا
وبينما نقتنى الاولاد افسنانا
و قد علمنا لو أن العلم ينقصنا
أن سوف تلحق أحرانا بأولانا
وكذلك قوله فى قصيدة أخرى :
كل عيش وان تطاول يوما
منتهى أمره الى أن يسزولا
ليتنى كنت قبل ما قد بدا لى
فى رءوس الجبال أرعى الوعولا
اجعل الموت نصب عينيك واحذر
غولة الدهر ان للدهر نحولا (٢)

وله شعر فى النظر الى البشرية من خلال المنظور

(١) سيرة ابن هشام ج ١ ص ٤٨ . ديوان فحول الشعراء . الاغانى
٤ ص ١٢١ وتاليتها .
(٢) الاغانى ج ٣ ص ١٨٠ .

الدينى ، وتقديم السلوك الشخصى تبعاً لمعيار الاقبال
على مشاغل الحياة الدنيا أو الانصراف عنها ، ويحلل
أوضاع ورغبات النفس ونزوعها ، ويتعرض لمشكلة معرفة
المصير الانسانى ، والمرارة التى نجنيها من خوف الموت
فى حياة وددنا لو استمرت بما فيها . يقول :

هما طريقان فائز دخل الجنـ
ة حفت به حدائقها
وفرقة فى الجحيم مع فرق الشـ
طان يشقى بها مرافقها
وصدها للشقاء عن طلب الجنـ
ة دنيا والله ما حقها
عبد دعا نفسه فعاتبها
يعلم أن البصير رافقها
اقترب الوعد والقلوب الى الله
و حب الحياة سائقها
ما رغبة النفس فى البقاء وأن
تحيى والموت لاحقها
أمامها قائد اليه ويحدو
ها حيثما اليه سائقها
قد أيقنت انها تصير كما
كان يراها بالامس خالقها
وأن ما جمعت وأعجبها
من عيشة مرة مفارقها (١)

روى الاخباريون قصصاً كثيرة عن التقاء أمية

(١) الدينورى : عيون الاخبار ج ٢ ص ٣٧٤ وتاليتها .

بالرهبان ، وعدتو سمهم معالم النبوة فيه ، فكانوا يسألونه أسئلة تعرف من أجوبتها - في نظرهم - معالم النبوة ، فاذا أوقفهم على أجوبتها ، يقولون : كادت النبوة تكون فيه ، أولا بعض النقص في علاماتها -
عنده (١) .

كذلك رووا أنه .. كان يتفرس في لغات الحيوانات،
 فيعرف ما تقوله وما تريده ، ويقصه على الناس ، وأنه
 كان يسخر الجن وكانت تطيعه ، وأنه تنبأ بموته حينما
 نعب عليه الغراب « (٢) .

ويروى أن أخت أمية « الفارعة » كانت ذات لب وعقل وجمال ، وكان رسول الله بها معجبا « (٣) » ، وقد وفدت عليه فلما سألها عن شعر أخيها قصت عليه أن طيرين قد شقا قلب الشاعر ، ونظفاه من أدرا ن الدنيا ومن أحقــــــــــــاد الانســــــــان ومن الشرك ، ووضعاً دين التوحيد والتسامح فيه . وقصت عليه قصة وفاته ، فقال الرسول : « ان مثل أخيك كمث ل الذي آناه الله آياته فانسلخ منها » (٤) .

وذكر أنه لما كان يحتضر على فراش الموت أفاق عدة مرات ، وكان يتلو في كل مرة : « لبيكما لبيكما ، هاندا لديكما » ثم يتلون بكلام آخر فيه توسل وتضرع للاله ،

(۱) ابن سلام : طبقات فحول الشعراء ص ۲۲۰ وما بعدها • الاغانی ج ۴ ص ۱۲۳

(٢) ابن كثير : البداية والنهاية ج ٢ ص ٢٢٧ وتاليتها .

(٣) المرجع نفسه ص ٢٢٤ .

(۴) تهذيب ابن عساکر • ج ۳ ص ۱۲۷ • مروج الذهب ج ۱ ص ۵۷ •
وتاليتها • الطبرسی : مجمع البیان ج ۷ ص ۶۳ وتاليتها • تفسير الطبري
ج ۹ ص ۱۲۱ •

فلما أفاق آخر مرة قال شعرا بين فيه أنه هالك ، ومات
دون أن يؤمن بالرسول (أ) ، وشعره هذا :

يوشك من فر من منيته
فى بعض غراته يواقفها

من لم يمت عبطة يمت هرما
للموت كأس والمرء ذائقها (٢)

يقول عنه ابن سلام « كان كثير العجائب يذكر فى
شعره خلق السموات والارض ، ويذكر الملائكة ، ويذكر
من ذلك ما لم يذكره أحد من الشعراء » (٣) . ومن
وصفه للملائكة :

ملائكة أقدامهم تحت عرشه
بكفيه لولا الله كلوا وابلدوا
قيام على الاقدام عانين تحته
فرائصهم من شدة الخوف ترعد
وسط صفوف ينظرون قضاءه
يصيخون بالاسماع للوحى يركد
امين لوحى القدس جبريل فيهم
وميكال ذو الروح القوى المهدد
وحراس ابواب السموات دونهم
قيام عليها بالمقاليد رصد (٤)

-
- (١) الاغانى ج ٤ ص ١٢٥ . ابن سلام ص ٢٢٠ وتاليتها . الاصابة
ج ١ ص ١٣٤ .
(٢) ابن عبدربه : العقد الفريد ج ٣ ص ١٨٧ .
(٣) الاغانى ج ٣ ص ١٨٠ .
(٤) تاريخ آداب اللغة العربية ج ١ ص ١٤٧ .

. وقد حرم أمية الخمر على نفسه ، وصام ، والتمس دين إبراهيم واسماعيل ، وكان أول من اشاع بين قريش افتتاح الكتب والمعاهدات والمراسلات بجملة « باسمك اللهم » التي نسخت في الاسلام بجملة « باسم الله الرحمن الرحيم » (١) .

روى أن النبي كان يسمع شعر أمية ، وأن الشريد بن سويد الثقفي كان ينشد له شيئاً منه ، في أثناء أحد أسفاره ، فكلماً كان أنشد له شيئاً منه ، طلب منه المزيد ، حتى إذا ما أنشده مئة بيت ، قال النبي له : كاد ليسلم ، أو كاد ليسلم في شعره . وذكر أن الرسول قال في حديث عنه : آمن شعره وكفر قلبه ، أو آمن لسانه وكفر قلبه (٢) .

وفي موضوعات شعر أمية قصص كثيرة واساطير ، فقد ذكر سفينة نوح والحمامة التي دلتها على اليابسة والطوق الذي أعطى لها فلزم جيدها . وذكر قصة إبراهيم ونذره ولده لله وما كان من حديث الذبح . وذكر قصة مريم ونزول الروح القدس اليها ، ونفخه في جيب درعها . وذكر قصة خراب سدوم - مدينة لوط ، وقد جاء في هذه القصيدة قوله :

كل دين يوم القيامة عند الله الا دين الحنيفة زور
وقد ذكر أمية من الاساطير كثيراً ، منها : منزعة

(١) مروج الذهب ج ١ ص ٥٧ . ابن خلدون ج ١ ص ١٧٧ وتالياتها .
التنبيه والاشراف ص ٣٥٩ .

(٢) صحيح مسلم ، كتاب الشعر ج ٧ ص ٤٨ . ابن سعد : الطبقات ج ٥ ص ٣٧٦ . بلوغ الادب ج ٢ ص ٢٥٣ وتالياتها . المعارف ص ٢٨ .
خزانة الادب ج ١ ص ٢٢٧ . الشعر والشعراء ج ٢ ص ٣٦٩ . الاصابة ج ١ ص ١٣٤ .

الهدهد ، والديك ، والفراب . ومن شعره ما هو بحاجة
الى تحقيق ، نظرا لما تلفيه من تشابه بالآيات القرآنية ،
مثل :

وسيق المجرمون وهم عراة
الى ذات المقامع والنكال
فنادوا : ويلنا ويلا طويلا
وعجوا فى سلاسلها الطوال
فليسوا ميتين فيستريحوا
وكلهم بحر النار صال
وحل المتقون بدار صدق
وعيش ناعم تحت الظلال
لهم ما يشتهون وما تمنوا
من الافراح فيها والكمال (١)

فهذه المعانى - بل والالفاظ - جاءت فى التنزيل
القرآنى ، كما يلى « سيق الذين كفروا الى جهنم
زمرا » (٢) . « ولهم مقامع من حديد » (٣) . « ثم فى
سلسلة ذرعتها سبعون ذراعا فاسلكوه » (٤) .
« ثم لا يموت فيها ولا يحيى » (٥) . « فى مقعد صدق
عند ملك مقتدر » (٦) . « لهم فيها ما يشتهون

(١) محمد هاشم عطية : الادب العربى وتاريخه فى العصر الجاهلى ص

٣٦١ .

(٢) الزمر : آية ٧١ .

(٣) الحج : آية ٢١ .

(٤) الحاقة : آية ٣٢ .

(٥) الاعلى : آية ١٣ .

(٦) القمر : آية ٥٥ .

خالد بن « (١) . « لا يحزنهم الفزع الأكبر » (٢) . وجميع
هذه الآيات مكية ، إلا ... لهم مقام من حديد « فهي
مدنية .

ومن وجوه المحاكاة في المعاني والالفاظ أيضا ،
قوله :

ويوم موعدهم أن يحشروا زمرا
يوم التغابن إذ لا ينفع الحذر
مستوثقين مع الداعي كأنهم
رجل الجراد زفته الريح تنتشر
وأبرزوا بصعيد مستو جرز
وانزل العرش والميزان والوبر
وحوسبوا بالذي لم يحصه أحد
منهم وفي مثل ذاك اليوم معتبر
فمنهم فرح راض بعيشيته
وآخرون عصوا مأواهم سر
يقول خزانها ما كان عندهم
ألم يكن جاءكم من ربكم نذر
قالوا بلى فأطعنا سادة بطروا
وغرنا طول هذا العيش والعمر
قال امكثوا في عذاب الله ما لكم
إلا السلاسل والأغلال والسعر (٣)

هذه المعاني والالفاظ في الآيات : « وسيق الذين

(١) الفرقان : آية ١٦ .

(٢) الانبياء : آية ١٠٣ .

(٣) نقلها محمد هاشم عطية : الموضع المذكور .

كفروا الى جهنم زمرا « (١) . « يوم يجمعكم ليوم الجمع
 ذلك يوم التغابن « (٢) . « يخرجون من الاجداث كأنهم
 جراد منتشر مهطعين الى الداع « (٣) . « وانا لجاعلون
 ما عليها صعيدا جرزا « (٤) . « أحصاه الله ونسوه « (٥) .
 « قال لهم خزنتها ألم يأتكم نذير ، قالوا بلى قد جاءنا
 نذير فكذبنا « (٦) . « قالوا ربنا انا أطعنا ساداتنا
 وكبراءنا فأضلونا السبيلا « (٧) .

وفى أبياته التالية شبه بسورة مريم (مكية) لفظا
 ومعنى أيضا :

عند ذى العرش يعرضون عليه
 يعلم الجهر والكلام الخفيا
 يوم نأتيه وهو رب رحيم
 انه كان وعده مأتيا
 يوم نأتيه مثل ما قال فردا
 لم يذر فيه راشدا وغويا
 أسعید سمادة أنا أرجو
 أم مهان بما كسبت سقيا
 رب ان تعف فالمعصاة ظنى
 أو تعاقب فلم تعاقب برىا

-
- (١) الزمر : آية ٧١ « مكية » .
 (٢) التغابن : آية ٩ « مدنية » .
 (٣) القمر : الايتان ٧ ، ٨ « مكية » .
 (٤) الكهف : آية ٨ « مكية » .
 (٥) المجادلة : آية ٦ « مدنية » .
 (٦) الملك : الايتان ٨ ، ٩ « مكية » .
 (٧) الاحزاب : آية ٦٧ « مدنية » .

رب كلا حتمته داخل النسيب ر كتابا حتمته مقضيا (١)

بعد هذه الجولة بين أنواع السلوك الديني ، في المجتمعات العربية ، والتعرف على معالم مميزة من أساليب معتقداتها ، والتعرف الى تطلعات كثير من اعلام بطونها وأحيائها وقبائلها ، يحق لنا أن نقرر أن التصوف ، بالمعنى السلوكي ، قد وجد في المجتمع العربي قبل الاسلام بزمن غير قصير ، وكى نزيد هذا الراى تأكيدا نعرض لذلك النوع من انسلوك الدينى ، تسمية واجراء .

(١) نقله محمد هاشم عطية : الادب العربى وتاريخه فى العصر الجاهلى ص ٣٦٢ .

اللفظة والاجراء

تعرضت كلمة « التصوف » لكثير من الاخذ والرد بين الباحثين على اختلافهم ، ونشأ عن ذلك مذاهب شتى فى المواقف تجاه هذه التجربة الانسانية ذات الافق الدينى البعيد ، فقليل : كانت كلمة « تقرأ » هى المرادف القديم لكلمة « تصوف » بما تدل على « التماس القربى من الله فى الصلاة (١) » ، ويقال تقرأ (أو تقرأ) أى تنسك ومال الى حياة الزهد « (٢) . وأطلقت كلمة « الصوفية » على مدرسة تنسكية نشأت فى الكوفة ، وكان آخر زعمائها « عابدك » (٣) البناتى ، ثم أطلق هذا اللفظ على جماعة متنسكة العراق ، ليميزها عن جماعة متنسكة خراسان « الملامتية » (٤) ، وبعد قرنين من هذا الزمن أصبحت كلمة « الصوفية » تطلق على جميع النساك المسلمين دون استثناء (٥) .

ورأى أبو نصر السراج فى « باب الكشف عن اسم

(١) ماسينيون : Encyclopédie de L'Islam, Tom IV, P. 716

(٢) القالى : الامالى ج ٣ ص ٤٧ . الفيروز آبادى : القاموس المحيط .

(٣) توفى سنة ٢١٠ هـ ٨٢٥ م فى بغداد .

(٤) الجاحظ : البيان والتبيين ج ١ ص ١٩٤ .

(٥) عبدالقادر محمود : الفلسفة الصوفية فى الاسلام ص ٨٤ وما بعدها .

محمد غلاب : التصوف المقارن ص ٣٠ وما بعدها . ابراهيم بيسيونى : نشأة التصوف الاسلامى ص ١١١ . ماسينيون : دائرة المعارف الاسلامية . مادة « التصوف » .

الصوفية» أنهم « لم ينفردوا بنوع من العلم دون نوع ، ولم يترسموا برسم من الاحوال والمقامات دون رسم ، وذلك لانهم معدن جميع العلوم ، ومحل جميع الاحوال المحموده والاخلاق الشريفة سالفًا ومستأنفًا » (١) .

أما « رينولد نيكلسون » فقد رأى في مقالته عن « الصوفية » أن يربط بين « لبس الصوف » في العربية و « بشمينه بوش » الفارسية التي تعنى « لابس الصوف » ، ورأى أن زهاد المسلمين القدماء الذين لبسوا الصوف قد استمدوا هذه العادة من « الرهبان النصارى » (٢) . وقد استدلل على ذلك بإيراد حادثة حماد بن سلمة (ت ٧٨٤ م) الذي قدم البصرة ، فألقى فيها « فرقد السنجى » في ثوب من الصوف ، فقال له : دع عنك هذه الشارة النصرانية (٣) ، يعنى « زى الرهبان » الذى كانوا يتخذونه من الصوف .

ويبطل هذا المذهب لدى مقابله بما أورده القشيري ، وصفاً لصوفية المسلمين ، من حيث أنهم « لم يختصوا بلبس الصوف » بل غلب عليهم لبس المرقعات من أنواع وأشكال مختلفة ، فيها النسيج والجلود (٤) ، وبما ورد عن كثيرين من الصوفية فى عدم ارتدائهم الصوف ، كالذى حكاه صاحب اللمع عن يحيى بن معاذ الرازى (ت ٢٥٨) الذى « كان يلبس الصوف والخلقان فى

(١) السراج : اللمع ص ٢٠ وتاليتها .

(٢) Nicholson, R.A. : S.V. Sufis Ency, of Religion and Ethics, Vol. XII, P. 10 New York 1928

(٣) ابن عبدربه : العقد الفريد ج ٣ ص ٢٤٨ .

(٤) رسالة فى علم التصوف ص ١٢٦ .

ابتداء أمره ، ثم كان في آخر عمره يلبس الخضر
واللين « (١) ، وبما قاله عن أبي حفص النيسابوري
(٢٦٥) الذي كان « يلبس قميصا خزا وثيابا
فاخرة » .

وقد أوضح « السراج » سبب التبدل والتعدد في
ما يرتديه المتصوفة قائلا : « آداب الفقراء في اللباس
أن يكونوا مع الوقت ، اذا وجدوا الصوف او اللبد او
المرقعة لبسوا ، واذا وجدوا غير ذلك لبسوا . والفقير
الصادق ايش ما لبس يحسن عليه ، ويكون عليه في
جميع ما يلبس الجلالة والمهابة ، ولا يتكلف ولا يختار ،
واذا كان عليه فضل يؤاسى من ليس معه ، ويؤثر على
اخوانه باسقاط رؤية الايثار . ويكون الخلقان احب
اليه من الجديد ، ويتبرج بالثياب الكثيرة الجديدة ،
ويضمن بالخرىقات الخلق القليلة ، ويتكلف للنظافة
والطهارة » .

وقبل ان نعرض ما نراه في اصل هذه التسمية
ومدلولها ، يمكن أن نلقى مزيدا من الضوء على هذا
الموضوع ، بالتعرض لحد التصوف ، عند الذين تناولوه
بالتاريخ والتحليل والاشهار ، حيث نلقى له عددا هائلا
من التعريفات ، تلح جميعها على السلوك الوضعي ، بلغة
ادبية منمقة الاصول البلاغية ، وفيها من العمومية ما فيها
من القموض .

وقد جمع نيكلسون في مقال له بمجلة الجمعية
الآسيوية الملكية (٢) من تلك التعريفات ثمانية وسبعين

(١) أبو نصر السراج : اللمع ص ١١٨ .
(٢) JRAS لعام ١٩٠٦ ص ٣٠٣ - ٣٤٨

واحدا ، مبثوثة في ثنايا كتب المتصوفة ومؤرخي سيرهم ، ولو أردنا لجمعنا مئات أضعاف هذا العدد ، فهي كثيرة متعددة بكثرة وتعدد الصوفية وأحوالهم ومشاعر والمؤثرات أو البيئات المحيطة بهم ، تلتقى وتتباعد ، وتتفق طورا وتختلف مرارا .

يقول الجنيد عن التصوف : « هو أن تكون مع الله بلا علاقة » . والصوفي كالارض ، يطرح عليها كل قبيح ، ولا يخرج منها الا كل مليح » . ويقول الثوري : « نعت الصوفي : السكون عند العدم ، والايثار عند الوجود » . ويقول الشبلي : التصوف « هو العصمة عن رؤية الكون » . ويقول سحنون : هو « ألا تملك شيئا ولا يملكك شيء » . ويقول أبو يعقوب المزايلى : « التصوف حال تضمحل فيها معالم الانسانية » . ويقول الكرخي : « التصوف الاخذ بالحقائق ، واليأس مما في أيدي الخلائق » (١) . وغير ذلك كثير ، يطول بنا استعراضه وتقصيه .

فاذا التفتنا الى تلخيص « مباني المتصوفة المتحققة في حقائقهم » (٢) وجدنا في ذلك أربعة أركان ، هي :
١ - معرفة الله تعالى ، ومعرفة أسمائه وصفاته وأفعاله .

٢ - معرفة النفوس وشروطها ودواعيها ، ومعرفة وساوس العدو ومكائده وخصاله .

(١) السراج : اللمع ص ٢٥ .

(٢) أبونعيم : حلبة الاولياء ج ١ ص ٢٤ .

٣ - معرفة الدنيا وغرورها وتفتينها وتلوينها وكيف الاحتراز منها .

٤ - الزام النفس ، بعد توحيد هذه الابنية ، دوام المجاهدة وشدة المكابدة وحفظ الاوقات واغتنام الطاعات ومفارقة الراحة والتلذذ بما ايد من المطالعات .

هذه الاركان الاربعة التى يقوم عليها بناء التصوف ، هى صياغة سلوكية لما رواه البراء بن عازب عن النبى : « ان لله عز وجل خواص يسكنهم الرفيع من الجنان كانوا اعقل الناس ، قلنا : يا رسول الله ، وكيف كانوا اعقل الناس ؟ قال : كانت هممتهم المسابقة الى ربهم عز وجل ، والمسارة الى ما يرضيه ، وزهدوا فى فضول الدنيا ورياشها ونعيمها ، وهانت عليهم ، فصبروا قليلا واسترحوا طويلا » .

فليس مصادفة ان تخلو جميع تفريعات التصوف لدى اعلامه ، ولا سيما فى الفترة القريبة من الاسلام - من ذكر « الصوف » الذى زعم بعض الباحثين انه سبب تسميته « التصوف والصوفية » ، بل ان اغفاله هو تأكيد عدم احتمال ان يكون التصوف من الصوف . وقد وقع « ماسينيون » فى الخطأ عندما رد خلو تلك التعريفات من ذكر الصوف ، الى كونها « غرائب عقيدية وادبية لا شأن لها بتاريخ معانى هذا اللفظ » (١) .

آن لنا ان نتصدى لاسم التصوف ، الذى عرفه العرب قبل الاسلام ومارسوه ، وتلامح فى سيرهم الشخصية

(١) ماسينيون : بحث فى نشأة المصطلح الفنى للتصوف الاسلامى ص ١٥٦ .

وتجاربهم الدينية وعلاقاتهم الاجتماعية . ونحن نرى أن كلمة « صوفى » يونانية الاصل ، وذلك على النحو الآتى :

الاصل اليونانى للكلمة العربية « صوفى » هو « سوفن » التى تعنى « كليم » ، وهى تشترك فى المصدر نفسه مع الكلمة اليونانية « صافى » واضح ، متميز ، ظاهر « (١) .

اطلقت تسمية « صوفى » بمعنى « انتقائى » للدلالة على « الحكمة » التى « يتميز » بها السلوك الشخصى ، اذ « يصطفى » افضل العادات والعقائد ، ويتبعها « فيظهر » بمخالفته الشائع من درجات السلوك المتدينة فكريا واخلاقيا واجتماعيا ، والمعلومات التى وصلتنا عن العرب قبل الاسلام - والجانب الذى عرضناه منها - تؤكد هذا الاتجاه .

ويزيد ذلك تأثيرا وجود مادة « صفو » فى العربية ، بمعنى « تقيض الكدر » (٢) سواء ذلك فى العادات أو غيرها ، ما يشوب أو يغير أو يمنع ظهور الشيء على حقيقته . والنسبة الى من ينتقى ويصطفى محمود السلوك ، هى : الصفوى ، فاذا رقت الصناد المضعفة ،

(١) ربط « جوزيف نون حمر » بين كلمة الصوفية وحكام الهندود الحرة Gymnosphistes معتبرا الكلمتين العربيتين « صوفى » و « صافى » من مصدر واحد ، مقابل للكلمتين اليونانيتين ذات المصدر الواحد : وأيد ذلك « أولبرت ركس » بعبارة : أنظر :

Hammer, J.V. : Geschichte der Schomen Redekunste .
persian, P. 346

(٢) الفيروز آبادى القاموس المحيط .

وأبدل الضم واوا ، وأدغمت الواو الثقيلة بالامالة في الياء ، كانت اللفظة « الصوفى » .

أما تعريب الحرف اليونانى (ه) الى (ص) وليس (س) كما فى كلمة « فيلوسوفس » فهو من قبيل « تقريب صوت من صوت » . وقد أورد صاحب « المخصص » (١) نماذج عديدة لذلك فى لفظة العرب ، منها : الصاد والظاء ، والتاء ، والصاد والسين ، والقاف والكاف ، فالتميميون - مثلا ، وغيرهم كثير . آثروا الصوت الاشد على الاخف ، فقالوا : « شمر عن صاقه » عوضا عن « شمر عن ساقه » ، وهى لفظة شائعة بين العرب قبل الاسلام ، وفى القرآن من الفاظها غير يسير ، ولا مانع من قول « فيلصوف » او « فيلسوف » للدلالة على « محب الحكمة » .

وأشار الى ذلك « ابن منظور » فى مادة « سمخ » فقال : « السماخ » الثقب الذى بين الدجرين من آلة الفدان . والسماخ لفظة تبقى الصماخ . وهو والج الأذن عند الدماغ . وسمخه يسمخه سمخا أصاب سماخه معقره . . ولفظة تميم الصمخ (٢) .

كما سلك « ابن جنى » ذلك فى باب الادغام ، اذ رآه تقريب الصوت من الصوت ، وعد منه تقريب الصاد من الزاى ، لان كليهما أسلى مخرجا ، صغرى -

(١) ابن سيره : المخصص ج ١٣ ص ٢٧٠ . وابن سيره : امام فى اللغة ويعد كتابه المذكور من أئمن كنوز العربية ، طبع فى سبعة عشر جزءا .
توفى سنة ٤٥٨ هـ .

(٢) ابن منظور : لسان العرب .

صفة ، نحو : مصدر ومزدر ، والتصدير والتزدير ، وعليه قول العرب فى المثل : « لم يحرم من فزد له ؟ أصله : فصد له (٢) .

هكذا يبدو التقارب بين « فيلصوفى » بما هى نظر عقلى حكيم فى الامور والعلاقات ، و « صوفى » بما هى ممارسة الحكمة على المستوى العملى ، ويثبت الاصل اليونانى لهذه الكلمة ، اذ « ليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس ولا اشتقاق . والظاهر فيه أنه كاللقب » (٣) كما قال القشيرى . وبذلك نطمئن الى أن كثيرا من النتاج الصوفى الاسلامى ، الذى نقله التاريخ الينا ، كانت بذوره الاولى قد انتشت وربت فى تربة المجتمع العربى قبل ظهور الاسلام بزمن غير قصير .

(٢) عثمان بن جنى : الخصائص ج ١ ص ٥٣٥ وتاليتها . وهو احد ائمة اللغة والنحو والادب ، وكتابه المذكور من أنفس المؤلفات فى العربية ، توفى سنة ٣٩٢ هـ .

(٣) القشيرى : رسالة فى علم التصوف ص ١٢٦ .

المصادر والمراجع

الكتب والمخطوطات العربية :

- ابن الاثير ، على : أسد الغابة في معرفة الصحابة . طبعة القاهرة .
- ابن الاثير ، على : النهاية في غريب الحديث . طبعة بريل ١٨٦٢ م .
- ابن جنى ، عثمان : الخصائص . دار الهدى للطباعة والنشر - بيروت .
- ابن خلدون ، عبد الرحمن : كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر . دار البيان : بيروت .
- ابن دريد ، محمد : الاشتقاق . مكتبة الخانجي - القاهرة ١٩٥٨ م .
- ابن رسته ، أحمد : الاعلاق النفيسة . طبعة بريل - ليدن ١٨٩١ م .
- ابن سبعين ، عبد الحق : بدالعارف . مخطوط المكتبة السليمانية - استانبول رقم ١٢٧٣ .
- ابن سبعين ، عبد الحق : مجموعة الرسائل . مخطوط المكتبة التيمورية - القاهرة رقم ١٤٩ .
- ابن سلام ، محمد : طبقات فحول الشعراء . دار المعارف بمصر .
- ابن سيده ، علي : المخصص . طبعة بولاق - القاهرة ١٣١٦ هـ .
- ابن عبدربه ، أحمد : العقد الفريد . طبعة القاهرة ١٢٩٣ هـ .
- ابن عربي : محيي الدين : ذخائر الاعلاق لأثر جيان الاشواق . طبعة بيروت ١٣١٢ هـ .
- ابن عربي ، محيي الدين : الفتوحات المكية . المطبعة الميمنية ١٣٢٩ هـ .
- ابن عربي ، محيي الدين : فصوص الحكم . دار الكاتب العربي - بيروت ١٩٦٦ م .
- ابن عربي ، محيي الدين : كتاب التراجم . طبعة حيدر آباد الدكن ١٩٤٨ م .
- ابن عربي ، محيي الدين : محاضرة الابرار ومسامرة الاخيار . طبعة القاهرة ١٣٠٥ هـ .
- ابن عساكر ، علي : تاريخ دمشق . مخطوط المكتبة الظاهرية - دمشق .
- ابن قتيبة ، عبد الله : الشعر والشعراء . طبعة ليدن ١٩٠٤ م .

- ابن قتيبة ، عبد الله : المعارف . الطبعة الاولى - مصر ١٩٣٤ م .
 ابن قيم ، أبو عبد الله : عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين . دار
 العصور - القاهرة .
- ابن كثير ، عماد الدين : البداية والنهاية . مكتبة المعارف ببيروت
 والنصر بالرياض ١٩٦٦ م .
- ابن منظور ، جمال : لسان العرب . طبعة مصر ١٣٠٠ هـ .
- ابن النديم ، محمد : الفهرست . مكتبة الخياط - بيروت .
- ابن هشام ، عبد الملك : السيرة النبوية . مكتبة البابي - مصر ١٩٥٥ م
- أبو السعود : محمد : تفسير القرآن المسمى ارشاد العقل تسليم الى
 مزايا القرآن . مطبعة صبيح - القاهرة .
- الازرقى ، محمد : أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار . المطبعة الماجدية
 ١٣٥٢ هـ .
- الاصفهانى ، أبو الفرج : الاغانى . دار الكتب المصرية ، وطبعة الساسى
 ١٢٨٥ هـ .
- الاصفهانى ، أبو نعيم : حلية الاولياء وطبقات الاصفياء . دار الكتاب
 العربى - بيروت .
- الآلوسى ، محمود شكرى : بلوغ الارب فى معرفة أحوال العرب . المطبعة
 الرحمانية - القاهرة ١٩٢٤ م .
- الآلوسى ، محمود شكرى : روح المعانى فى تفسير القرآن والسبع المثانى .
 دار احياء التراث العربى - بيروت .
- ياقز ، طه : ملحمة جلجاش . وزارة الثقافة - بغداد ١٩٧٥ م .
- البخارى ، محمد : الصحيح « من أحاديث الرسول » . طبعة مصر
 ١٣١٣ هـ .
- بسيونى ، ابراهيم : نشأة التصوف الاسلامى . دار المعارف بمصر
 ١٩١٩ م .
- البغدادى ، عبد القادر : خزانة الادب ولب لباب لسان العرب . المطبعة
 السلفية - القاهرة ١٣٤٩ هـ .
- البلاذرى ، أحمد : فتوح البلدان . طبعة ليدن ١٨٧٠ م .
- البيهقى ، أحمد : السنن الكبرى . دار صادر - بيروت .
- التستري ، سهل : تفسير القرآن العظيم . طبعة القاهرة ١٩١١ .
- التهانوى ، محمد : كشف اصطلاحات الفنون . الهيئة المصرية العامة
 للكتاب .
- الجاحظ ، أبو عثمان : البيان والتبيين . طبعة السندوبى - القاهرة
 ١٩٣٢ م .

- الجاحظ ، أبو عثمان : الحيوان . نشرة عبد السلام هارون ، وطبعة
الحلبى - القاهرة .
- جعفر ، محمد كمال : من التراث الصوفي . دار المعارف بمصر ١٩٧٤ م .
- الجهشياري ، محمد : كتاب الوزراء والكتاب . مكتبة الحلبي ١٩٣٨ م .
- حسين ، عبد الله : التصوف والمتصوفة . مطبعة التوفيق - القاهرة .
- الحلبى ، على : السيرة الحلبيية . المطبعة الازهرية بمصر ١٩٣٢ م .
- الدنيورى ، ابن قتيبة : عيون الاخبار . دار الكتاب العربى - بيروت .
- الذهبي ، محمد : تاريخ الاسلام . مخطوط دار الكتب المصرية رقم ٤٢ .
- الذهبي ، محمد : تاريخ سير اعلام النبلاء ، مستخرج من تاريخ الاسلام
طبعة مصر .
- الرومى ، جلال الدين : شمس الحقائق ، قصائد مختارة من ديوان
« شمس تبريز » . نسخة رضا ولى خان - تبريز .
- الزبيدى ، كتاب نسب قريش . نشرة ليفى بروفنسال . دار المعارف
بمصر ١٩٥٣ م .
- الزبيدى ، مرتضى : تاج العروس من جواهر القاموس . المطبعة الخيرية
- القاهرة .
- الزمخشري ، محمود : الكشف عن حقيقة التنزيل . طبعة مصر .
- زيدان ، جرجى : تاريخ آداب اللغة العربية . دار مكتبة الحياة -
بيروت .
- السجستاني ، عبد الله : كتاب المصاحف . المطبعة الرحمانية - القاهرة
١٩٣٦ م .
- السراج ، أبونصر : اللامع . نشرة ليدن ١٩١٤ م ، ونشرة نيكلسون
١٩١٦ م .
- السكرى ، ابن حبيب : المحبر . طبعة حيدر آباد الدكن ١٩٤٢ م .
- السهيل ، عبد الرحمن : الروض الانف فى تفسير ما اشتمل عليه حديث
السيرة النبوية لابن هشام . المطبعة الجمالية - القاهرة ١٩١٤ م .
- السيوطى ، جلال الدين : اسباب النزول . مؤسسة الطباعة لدار
التحرير والنشر - القاهرة .
- السيوطى ، جلال الدين : الاقتراح فى علم اصول النحو . طبعة حيدر
آباد الدكن ١٣١٠ هـ .
- السيوطى ، جلال الدين : الاكليل فى استنباط التنزيل . دار العهد -
القاهرة .
- السيوطى ، جلال الدين : المزهرة فى علوم اللغة وأنواعها . دار احياء
الكتب العربية . الطبعة الثالثة .

- شيخو ، لويس : شعراء النصرانية . مطبعة الاباء اليسوعيين - بيروت ١٨٩٠ م .
- شيخو ، لويس : النصرانية وآدابها . طبعة بيروت ١٩١٢ م .
- الصالح ، صبحي : دراسات في فقه اللقمة . دار العلم للملايين - بيروت ١٩٧٠ .
- ضيف ، شوقي : الفن ومذاهبه في النثر العربي . دار المعارف بمصر . الطبعة الخامسة .
- الطبرسي ، الفضل : مجمع البيان في تفسير القرآن . شركة المعارف الاسلامية - النبطية ١٣٨٣ هـ .
- الطبري ، محمد : جامع البيان في تفسير القرآن . المطبعة الكبرى الاميرية - القاهرة ١٩٠٤ م .
- عبد البر ، يوسف : الاستيعاب في معرفة الاصحاب - طبعة مصر .
- عدة محققين : المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوي . نشرة الاتحاد الاممي للمجامع العلمية .
- عطية ، محمد هاشم : الادب العربي وتاريخه في العصر الجاهلي . طبعة الحلبي - القاهرة ١٩٣٦ م .
- علي ، جواد : الفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام . دار العلم للملايين ببيروت ومكتبة النهضة ببغداد .
- العيني ، الحنفى : عمدة القارئ لشرح صحيح البخارى . المطبعة العامة - القاهرة ١٣٠٨ هـ .
- الغزالي ، أبو حامد : احياء علوم الدين . المكتبة التجارية - مصر .
- غلاب ، محمد : التصوف المقارن . مكتبة نهضة مصر .
- الفاخوري ، حنا . الجر ، خليل : تاريخ الفلسفة العربية . الطبعة الثانية - بيروت ١٩٦٣ م .
- الفيروز آبادي ، مجد الدين : القاموس المحيط . مكتبة النورى - دمشق .
- القالي ، أبو علي : الامالى . دار الكتب المصرية .
- القرطبي ، محمد : الجامع لاحكام القرآن . دار الكتب المصرية ١٩٣٧ م .
- القسطلاني ، شهاب الدين : ارشاد السارى الى شرح صحيح البخارى . طبعة القاهرة ١٣٢٣ هـ .
- القشيري ، أبو القاسم : رسالة في علم التصوف . مكتبة صبيح - القاهرة .
- الكاشاني : شرح تائية ابن الفارض . طبعة حجر ١٣١٩ هـ .
- كرم ، يوسف : تاريخ الفلسفة اليونانية . لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٣٦ م .

- الكلي ، هشام : كتاب الاصنام . طبعة دار الكتب - القاهرة ١٩٢٤ م .
 مبارك ، زكي : التصوف الاسلامي في الادب والاخلاق . دار الجيل - بيروت .
- مجلة المشرق : السنة الرابعة والعشرون . العدد الثالث . آذار ١٩٣٣ م
 محمود ، عبد القادر : الفلسفة الصوفية في الاسلام . دار الفكر العربي ١٩٦٧ م .
- مذكور ، ابراهيم : في الفلسفة الاسلامية . دار المعارف بمصر .
 المرزياني ، محمد : المؤلف والمختلف . طبعة القاهرة .
 المسعودي ، علي : التنبيه والاشراف . طبعة روائع التراث العربي - بيروت ١٩٦٥ م .
- المسعودي ، علي : مروج الذهب ومعادن الجوهر . طبعة مصر ١٩٥٨ م .
 مسلم ، ابوالحسن : الجامع الصحيح « من احاديث الرسول » . طبعة الهند ١٢٦٥ هـ .
- المقدسي ، مطهر : كتاب البدء والتاريخ . طبعة روائع التراث العربي ، طبعة القاهرة ١٩٠٧ م .
- المقريزي ، أحمد : امتاع الاسماع بما للرسول من الابناء والاموال والحفدة والمتاع . لجنة التأليف - القاهرة ١٩٤١ م .
- الميداني ، أحمد : مجمع الامثال . المطبعة الخيرية - مصر .
 نامي ، خليل : أصل الخط العربي وتاريخ تطوره . مجلة كلية الادب ببغداد . م . ج ١ لعام ١٩٣٥ م .
- النجيرمي ، ابراهيم : ايمان العرب في الجاهلية . نشرة محب الدين الخطيب . طبعة القاهرة ١٣٨٢ هـ .
- النفري ، محمد : المواقف والمخاطبات . نشرة أدبى . طبعة القاهرة ١٩٣٤ م .
- النقشبندى ، ناصر : منشأ الخط العربى وتطوره . مجلة سومر . كانون ثان ١٩٤٧ م .
- النوى ، محيى الدين : تهذيب الاسماء واللغات . المطبعة المنيرية - القاهرة .
- النويرى ، أحمد : نهاية الارب في فنون الادب . دار الكتب المصرية ١٩٢٥ - ١٩٥٥ م .
- الهاشمي ، أحمد : جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع . مطبعة دار السعادة ١٩١٤ م .
- اليافى ، عبد الكريم : دراسات فنية في الادب العربى . مطبعة جامعة دمشق ١٩٦٣ م .

اليقوي ، أحمد : أديان العرب ، من تاريخ اليقوي . مطبعة بريل
١٨٨٣ م .
يموت ، بشير : ديوان فحول الشعراء . طبعة بيروت ١٩٣٤ م .

الكتب المترجمة :

بروكلمان ، كارل : تاريخ الادب العربي . دار المعارف بمصر .
جيب ، هاملتون : بنية الفكر الديني في الاسلام . تعريب : عادل
العوا . طبعة جامعة دمشق ١٩٦٥ م .
جيب ، هاملتون : دراسات في حضارة الاسلام . ترجمة : عباس ،
نجم ، زيدان . دار العلم للملايين ١٩٦٤ م .
ديوي ، جون : البحث عن اليقين . ترجمة : أحمد فؤاد الاهواني . دار
احياء الكتب العربية ١٩٦٠ م .
رسل ، بوتراند : تاريخ الفلسفة الغربية . ترجمة : محمد فتحي
الشيطن . طبعة القاهرة ١٩٥٤ م .
فرويد ، سيغموند : موجز التحليل النفسي . ترجمة : ساسامي محمود
وعبد السلام القفاش . دار المعارف بمصر ١٩٧٠ م .
كولنجوود ، جورج روبين : مبادئ الفن . ترجمة : أحمد حمدي محمود .
الدار المصرية للتأليف والترجمة .
لالو ، شارل : الفن والحياة الاجتماعية . تعريب : عادل العوا . دار
الانوار - بيروت .
تاسينيون ، لويس : بحث في نشأة المصطلح الفني للتصوف الاسلامي .
طبعة باريس ١٩٥٤ م .
تاسينيون ، لويس : مجموع نصوص غير منشورة للتصوفية المسلمين .
طبعة باريس .
مجموعة من الكتاب : دائرة المعارف الاسلامية . ترجمة : الفندي وزملائه
طبعة القاهرة .
مجموعة من الكتاب : الموسوعة الفلسفية المختصرة . ترجمت باشراف :
زكي نجيب محمود . مكتبة الانجلو مصرية .
نيكلسون ، رينولد : في التصوف الاسلامي وتاريخه : أبي العلا العفيفي
طبعة القاهرة ١٩٥٦ م .
حمول ، كالفن . لندزي ، جاردنر : نظريات الشخصية . ترجمة : أحمد
وفرغ وغيرهما . الهيئة المصرية ١٩٧١ م .

- Arberry (A.J.) : An account of the Mystics of Islam
Sufism, London.
- Broun (E.G.) : A year among the Persians, London.
- Bréhier (Emile) : La Philosophie de Plotin, Boivîn et cie
Paris 1941.
- Hammer (J. V.) : Geschicht der Schonen Redekunste
Persian, Vienna 1818.
- Kreimer (von) : Culurgeschicht des Orients 11, Vienna
1875-7.
- Mackdonald : The Religious attitude an Life in Islam
Chicago 1909.
- Many Writers : Encyclopaedia Britanica, London.
- Many Writers : Encyclopédie de L'Islam, Paris.
- Many Writers : Encyclopaedia of Religion and Ethics,
New York 1928.
- Margoliouth : The Early Development of
Mohammadism, London 1914.
- Muller : Der Islam in Morgen und Abendland,
Berlin 1825-7.
- Nicholson (R.A.) : Legacy of Islam.
- Noldeke : Geschichte des Goraus.
- Renan (Ernest) : Histoire Générale et Système Comparé
des Langues Sémitiques, Paris 1855.
- Schmidt (Wilhelm) : Der Ursprung der Gottesidee,
- Smith (Margaret) : An introduction to the Hîd of Mysti-
cism, London.
- Ujerhill (Envelyn) : Mysticism, a study in the nature
and development of man's Spiritual
consciousness, London, 1949.

فهرس

٧	مقدمة
١٣	مدخل

القسم الأول : التصوف ظاهرة انسانية

٢٢	السحر والطوطم
٣٨	صوفية الثقافات النتاج
٥٢	الديدمود
٥٧	النص الدينى والنص الصوفى

القسم الثانى : تصوف العرب قبل الاسلام

٩٥	النواظم الاعتقادية
١٠٧	انبياء العرب
١١١	الحنفية والصوفية
١٣١	اللفظة والاجراء
١٣٩	المصادر

رقم الايداع بدار الكتب ٤١٩٤ - ٨٢

الترقيم الدولى : ٧ - ٠١٠ - ١١٨ - ٧٧٦ ISBN

وكلاء اشتراكات مجلات دار الفلاح

السيد / عبد العال بسيوني زغلول - الكويت -
الصفحة - ص. ب رقم ٢٦٨٣٣ تليفون ٧٤١١٦٤ : الكويت

جدة - ص - ب رقم ٤٩٣
السيد هاشم علي نحاس
المملكة العربية السعودية

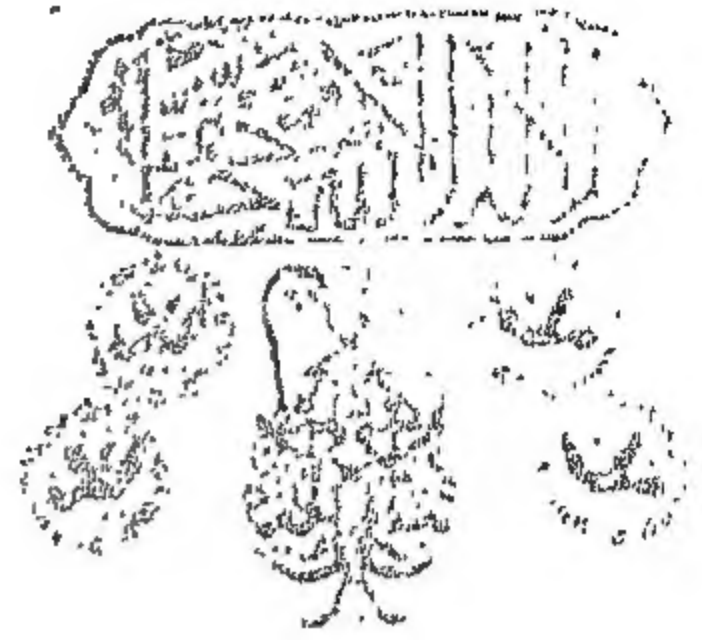
THE ARABIC PUBLICATIONS
DISTRIBUTION BUREAU
7. Bishopsthorpe Road
London S.E. 26 ENGLAND

انجلترا :

M. Miguel Maccul Cury. B. 25 de Marac. 990 : البرازيل
Caixa Postal 7406, Sao Paulo. BRASIL.

أسعار البيع في الخارج :

سوريا ٤٠٠ ق.س ، لبنان ٤٠٠ ق.ل ، الاردن ٤٠٠ فلس ، الكويت ٥٠٠
فلس ، العراق ٥٠٠ فلس ، السعودية ٦ ريال ، السودان ٣٥٠ مليم ، تونس
٦٥٠ مليم ، المغرب ٨٠٠ فرنك ، الجزائر ٦٥٠ سنتيم ، الخليج ٤٥٠
فلس ، غزة ٨٠ ليرة ، داكار ٤٠٠ فرنك ، لاجوس ٦٠ بنى ، أسمره ٥٠٠
سنتا ، اليمن الشمالية ٥٠ بنى ، الصومال ٨٠ بنى ، اديس ابابا ٥٠٠
سنت ، باريس ٨ فرنكات ، لندن ٨٠ بنس ، ايطاليا ١٢٠٠ ليرة ، سويسرا
٤ فرنكات ، اثينا ٥٠ دراخمة ، فيينا ٣٥ شلن ، فرانكفورت ٣٥٠ مارك ،
كوبنهاجن ١٠ كرونات ، استوكهولم ١٤ كرونة ، كندا ٢٥٠ سنت ،
البرازيل ٣٥٠ كروزيرو ، لوس انجلوس ٣٠٠ سنت ، استراليا ٣٠٠
سنا ، هولندا ٤ فلورين ، نيويورك ٢٥٠ سنت .



هذا الكتاب

محمد ياسر شرف - كاتب سوري شاب محقق ومجدد .. عمل مدرسا في الجامعات السعودية ، وله أبحاث في التاريخ وفي العقائد ومقارنة الأديان .

هذا الكتاب عن « التصوف العربي » ، وسماد « العربي » لأنه يعتبر أن التصوف بدأ منذ العصر الجاهلي ، فهناك - من وجهة نظرد - تصوف سبق الإسلام ، وتصوف جاء بعدد ، وان لم يحظ التصوف قبل الإسلام بدراسات موسعة ..

وهذا الكتاب محاولة للتصدي لظاهرة التصوف - في شكلها الأول لدى العرب قبل ظهور الإسلام ، حيث تمت التجربة وأنتجت من الآثار الهامة ما يعبر عن عقليات فذة ، وما يمكن أن يعتبر من أخطر المراحل التطورية بالنسبة للفكر العربي ثم الإسلامي .

ويسعى - في محاولته للتأصيل - إلى الكشف عن محاسنات بعض المستشرقين إلى بيت جذور الفكر العربي واجتثاث كل العروية .. قبل الإسلام ..

كما يسعى إلى إبراز الخطوط الرئيسية للفكر الصافي رافدا هاما للحضارة الإسلامية ، وذلك للمساعدة في من الحركات الاجتماعية والسياسية والقيمية ، التي استأثرت الإنسانية ، على المستوى الفردي والجماعي ، في العالم

Bibliotheca Alexandrina



0333510

٢٠٠٣